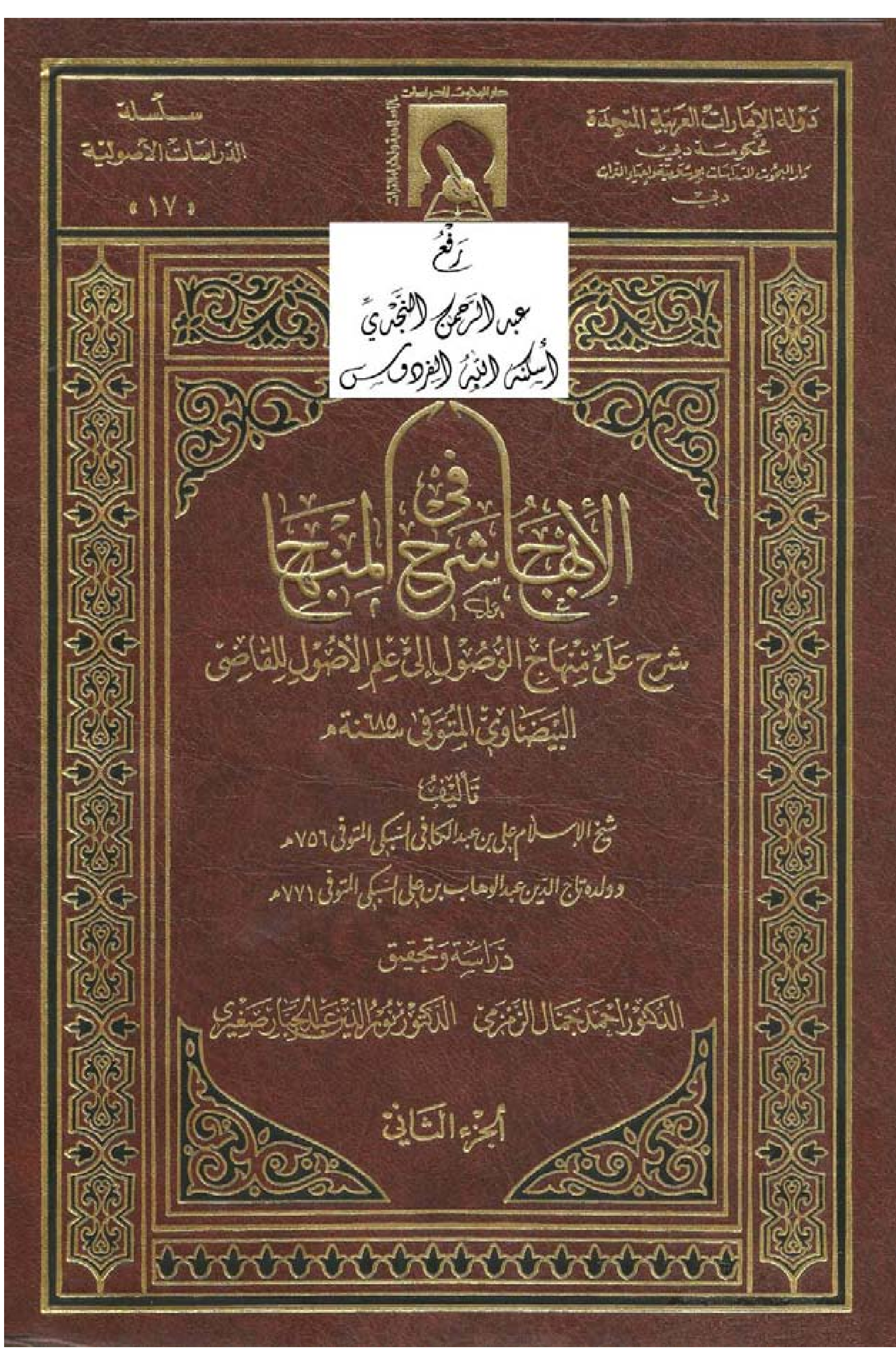


دولة الإمارات العربية المتحدة
حكومة دبي
دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث
دبي
سلسلة
الدراسات الأصولية
« ١٧ »
رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس
الإبهاج في شرح المنهاج
شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي
البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ
تأليف
شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى ٧٥٦ هـ
وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ٧٧١ هـ
دراسة وتحقيق
الدكتور أحمد جمال الزمزمي
الدكتور نور الدين عبد الجبار صغيري
الجزء الثاني

رفع

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس



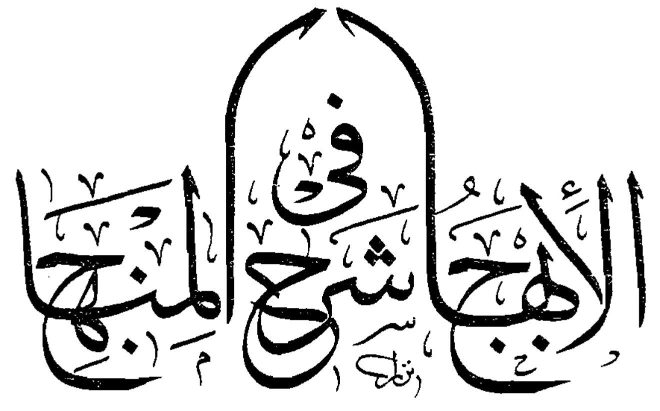
الطبعة الأولى
١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤م

دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث

الإمارات العربية المتحدة - دبي - هاتف: ٣٤٥٦٨٠٨، فاكس: ٣٤٥٣٢٩٩، ص.ب: ٢٥١٧١
الموقع www.bhothdxb.org.ae البريد الإلكتروني irhdubai@bhothdxb.org.ae

دولة الإمارات العربية المتحدة
حكومة دبي

سلسلة
الدراسات الأصولية
« ١٧ »




# الإبهاج في شرح المنهاج

شرح على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي
البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥ هـ

تأليف
شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي السبكي المتوفى ٧٥٦ هـ
وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي المتوفى ٧٧١ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور أحمد جمال الزمزمي　　الدكتور نور الدين عبد الجبار صغيري

الجزء الثاني

دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث

أصل هذا الكتاب

رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه

من جامعة أم القرى بمكة المكرمة



# القسم الثاني
# التحقيق

رفع

عبد الرحمن النجدي

أسكنه الله الفردوس

بسم الله الرحمن الرحيم



رب يسر بكرمك يا كريم[1]

الحمد لله الذي أسس دينه على أثبت قواعد، وأعلى أعلامَ ملَّته فخضعت لها أعناقُ كل جاحد، وأحكم أصول شريعته فأعيى تفريعُها كلَّ معاند، ورفع قَدْرَ علمائها فَعُدَّ واحدٌ منهم بألفٍ لَمَّا عُدَّ ألفٌ[2] مِنْ غيرهم بواحد.

أحمده على نعمه التي عَمَّت كلَّ صادر ووارد[3]، وأعترف بالعجز

(١) في (ك): "رب تمم وأعن يا كريم". ولم ترد في (ص)، و(ك) وفيها بعد البسملة: وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم. قال الشيخ الإمام، العالم العلامة، القدوة، المحقق، الحافظ، شيخ الإسلام، بقية العلماء الأعلام، قدوة الأئمة، آخر المجتهدين، حجة الله على العالمين، سيدنا ومولانا، العبد الفقير إلى الله تعالى، قاضي القضاة، تقي الدين أبو الحسن علي بن عبدالكافي بن علي بن تَمَّام بن سوار ابن سوار بن مسوار، الأنصاري الخزرجي الشافعي، نضَّر الله وجهه، قاضي القضاة بالشام المحروس، قال رحمه الله تعالى. (مع ملاحظة أن لفظ: "قال" تَحَرَّف إلى: "كان"، وهو سهو من الناسخ).

(٢) سقطت من (ت).

(٣) صادر: راجع. قال في المصباح: ٣٥٩/١: صَدَرْتُ عن الموضع صَدْراً، من باب قتل: رجعتُ. اهـ.

ووارد: آت وحاضر. قال في اللسان: ٤٥٧/٣: وكل مَنْ أتى مكاناً مَنْهَلاً أو غيره، فقد ورده ... وفي اللغة: ورد بلدَ كذا، وماءَ كذا، إذا أشرف عليه، دخله =

عن شكره ولا يبلغ مِعْشارَ عُشْره حَمْدُ كُل حامد، وأستغفره استغفار عبد في بحر الذنوب راكد[1]، ولا يجد ملجأ من الله إلا إليه قد أحاطت به الشدائد، وقعد له عدوه بالمراصد، وسَوَّلت له نفسُه بالمكايد[2]، وغلب عليه هواه الفاسد، ونادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين، وأنك أنت الإله الواحد.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، توحيداً أنا له في صميم القلب واجد، وعليه في الدنيا والآخرة شاهد، وأصفه بما وصف به نفسه من صفات الكمال والمحامد، وأنزهه عن كل ما لا يليق بجلاله[3] وأُباعد[4]، وأقدس له عن وَضَر التشبيه[5] والتعطيل ما تكنه القلوب من العقائد، وأستودعه ذلك ليوم لا يَجْزي فيه ولد ولا والد.

وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الذي قَدْرُه على جميع الخلائق صاعد، وشَرَفه بين البرية ناهد[6]، المصفى مِنْ خير القبائل الأماجد، والمُجْتبى مِنْ

---

= أو لم يدخله، قال: فالورود بالإجماع ليس بدخول الجوهري: ورد فلانٌ وروداً حَضَر، وأورده غيرُه واستورده أي: أحضره. اهـ.

(١) أي: ساكن هادئ ثابت. انظر، اللسان: ٣/١٨٤.

(٢) في (ك): "المكايد".

(٣) في (ص)، و(ك): "بحاله".

(٤) سقطت من (ص).

(٥) أي: وسخ التشبيه. انظر، المصباح المنير: ٢/٣٣٩، لسان العرب: ٥/٢٨٤، مادة (وضر).

(٦) أي: مرتفع. انظر، المصباح المنير: ٢/٢٩٨، ولسان العرب: ٣/٤٢٩، مادة (نهد).

من خير البطون الأقارب والأباعد، المبرأُ في نَسَبه[1] وذاته عن كل شَيْنٍ يتعلق به حاسد، المقدَّم على الأنبياء والمرسلين والملائكة المقرَّبين في جميع المشاهد، المبعوث[2] إلى كلّ إنسيّ وجنيّ والمنقذ لهم من رِبْقة[3] الشيطان المارد، الهادي إلى سبيل الرشاد، ولولاه لم يكن أحدٌ منا براشد، ﷺ[4] ما سجد لله ساجد، ودام في الجنَان خالد. ورضي عن أصحابه الذين كلٌّ منهم (في الله)[5] جاهدٌ مُجَاهِد، وحامي [ص١/٢] حوزةَ الدين[6] من كلّ مارقٍ في الدين مُجَالِد، الذين قاموا بخلافة[7] نبيه في جميع المعاهد[8]، وشَيَّدوا أركان دينه وحَفِظُوا شرائعه في جميع المصادر والموارد[9]، وقاموا

---

(١) في (ك): "سيِّره".

(٢) في (ص)، (ك): "والمبعوث".

(٣) الرِّبْق: وزن حِمْل: حَبْلٌ فيه عدة عُرى أي: حلَق تشد به البَهْم، الواحدة من العُرى رِبُقة ويجمع أيضاً على رباق. انظر، المصباح المنير: ٢٣٢/١، والبَهْم: أولاد الضأن، يطلق على الذكر والأنثى، ومفرده بَهْمة مثل: تمر وتمرة. المصباح المنير: ٧٢/١. وفي لسان العرب: ١١٢/١٠: الربقة في الأصل: عروة في حبل تجعل في عنق البهيمة أو يدها تمسكها. اهـ. والمراد المنقذ لهم من عُقَد الشيطان المارد وكيده.

(٤) في (ت): "صلى الله عليه وعلى آله".

(٥) سقطت من (ت).

(٦) أي: حدوده ونواحيه. لسان العرب: ٣٤٢/٥.

(٧) في (ص)، (ك): "بجلاله". وهو خطأ.

(٨) المعاهد: جمع مَعْهَد، وهو المكان الذي كنت تَعْهَدُ به شيئاً. لسان العرب: ٣١٣/٣، مادة (عهد) فالمعهد على هذا اسم مكان، والأقرب أن المراد به المصدر الميمي، والمعنى أنهم خَلَفوا النبي ﷺ في كل ما أخذ عليهم العهد، بخلافته فيه، والقيام عليه.

(٩) المصادر: جمع مصدر، موضع الصُّدور، أي الرجوع. انظر، لسان العرب: ٤٤٨/٤، المصباح المنير: ٣٥٩/١، مادة (صدر). =

بأعباء الملة الحنيفية وذبُّوا عنها كل زائد، وحَمَوْا حِمَاها عن الشبهات، ووقفوا عند حدودها تحصيلاً للمصالح ودرءًا للمفاسد، رضي[1] الله عنهم أجمعين وعن جميع علماء المسلمين الذين خَلَفوا الصحابة والتابعين في تمهيد القواعد، واستخراج الفوائد، وضبط الأصول الشوارد، وتبيين الأدلة والمقاصد[2]، والتوسع في علوم القرآن التي يتيه في بحارها كُلُّ عالم ناقد،

---

= والموارد: جمع مورد مثل مسجد، موضع الورود. المصباح: ٢/٣٣٠.
والصَّدَر، بتحريك الدال اسم المصدر: نقيض الوِرْدْ، بكسر الدال اسم المصدر، كذلك انظر، لسان العرب: ٤/٤٤٨، المصباح: ٢/٣٣٠.

(١) في (ك): "ورضي".

(٢) ذكر الشارح رحمه الله تعالى في مقدمته هذه كلمات وجملاً تشير إلى مقصوده، والفن الذي يشرع فيه، مثل قوله: "وشيدوا أركان دينه" أي: قواعد الدين، وهنا فيه إشارة إلى هذا العمل، لأنه علم القواعد والكليات التي هي أركانٌ لفروع هذا الدين.
وقوله "تحصيلاً للمصالح ودرءًا للمفاسد" إشارة إلى مباحث المصالح والمفاسد في أصول الفقه.
وقوله: "في تمهيد القواعد" إشارة إلى أن هذا الفن لا يَبْحث إلا في القواعد لا في الجزئيات والفروع.
وقوله: "وضبط الأصول الشوارد، وتبيين الأدلة والمقاصد" وهنا الإشارة أقوى مِنْ قبلها. وهذا يسمى عند البلاغيين براعة الاستهلال: وهي أن يأتي الناظم أو الناثر في ابتداء كلامه بما يدل على مقصوده منه، بالإشارة لا بالتصريح. ويقابله براعة المقطع: وهو أن يشتمل الكلام على ما يُشْعر بالانتهاء. كقولك: ونسأله حسنُ الختام. ومثل: الدعاء، فإن العادة جارية بالختم به.
انظر، جواهر البلاغة لأحمد الهاشمي: ٤٢٠، ٤٢١، وحسن الصياغة شرح دروس البلاغة لمحمد ياسين الفاداني: ١٦٢، ١٦٣.

ومعرفة السنة ولا يحظى[1] ببعضها إلا مَنْ (هو أسهد)[2] الليل[3] مكابد. وقد تجرد لذلك في المائة الثانية جماعة من العلماء، ما منهم إلا مِنْ جاهدٍ مُجَاهِد، وكَدَّ ودَأبَ ونَصَب واجتهد والله لسعيه شاهد، فما منهم إلا من بلغ الذروة وكان من أعظمهم منةً على مَنْ بعده من طلاب الفوائد الإمام الشافعي ﷺ، فإن له أجمل العوائد[4]؛ لجمعه[5] بين الحديث والفقه، وكان غيره يقتصر منهما على واحد؛ ولبناية كلامه (في الفقه)[6] على أصول، هو أول من صنفها لما سأله ابنُ مهدي[7]، فصنف له "الرسالة" وكم فيها من الفوائد[8]، فهو أول (من

---

(١) في (ص): "ولا يحظئ". وهو خطأ.

(٢) في (ك): "لسهر".

(٣) السُّهْدُ والسُّهادة: نقيض الرُّقاد. وأسهد: صيغة اسم التفضيل، من الفعل سَهِد بالكسر، يَسْهَد سَهَداً وسُهْداً وسُهاداً: لم ينم. ورجل سُهُدٌ: قليل النوم. وعينٌ سُهُد، كذلك. لسان العرب: ٣/٢٢٤، مادة (سهد).

(٤) عادة بمعروفه عوداً، من باب قال: أفْضَل، واسم المصدر عائدة، وجمعه عوائد: وهو ما عاد به عليك المُفْضِل مِنْ صِلَةٍ أو أفضل. انظر، المصباح المنير: ٢/٨٨، لسان العرب: ٣/٣١٦، مادة (عود).

(٥) في (ك): "بجمعه".

(٦) سقطت من (ص).

(٧) هو عبدالرحمن بن مهدي بن حسان بن عبدالرحمن العنبري، وقيل: الأزدي، مولاهم، أبو سعيد البصري اللؤلؤي، الإمام الحافظ العَلَم. ولد سنة ١٣٥هـ. قال علي بن المديني: "لو أُخِذْتُ فحُلِّفت بين الركن والمقام – لحلفت بالله أني لم أرَ أحداً قطُّ أعلمَ بالحديث من عبدالرحمن بن مهدي". وقال الشافعي: "لا أعرف له نظيراً في هذا الشأن". وكان ورده كل ليلةٍ نصف القرآن. توفي بالبصرة سنة ١٩٨هـ، وهو ابن ٦٣ سنة.

(٨) في (ت)، و(ك): "الفرائد".

صَنَّف)[1] في أصول الفقه لا يمتري في ذلك إلا[2] معاند.

وإن علم أصول الفقه لَمِن أعظم العلوم نفعاً عند مَنْ أنصف ولم يُعانِد، فإن العلومَ ثلاثة أصناف:

**عقلية محضة:** كالحساب، والهندسة، والنجوم، والطب.

**ولغويـة:** كعلـم اللغـة، والنحـو، والتصـريف، والعَـرُوض، والقـوافي، والبيان.

**وشرعية:** وهي علوم القـرآن، والسنـة، وتوابعهمـا. ولا ريبـة في أن الشـرعية أشـرف الأصـناف الثلاثـة في الوسـائل والمقاصـد، وأشـرف العلوم الشرعية بعد الاعتقـاد الصـحيح، وأنفعهـا: معرفـة الأحكـام التـي تجـب للمعبـود علـى العابـد، ومعرفـة ذلـك بالتقليـد ونقـل الفـروع المـجردة يستفرغ جمـام الـذهن[3]، ولا ينشـرح الصـدر لـه لعـدم أخـذه بالدليل، وأيـن سامع الخـبر من المشـاهد؟! وأيـن أجـر مَـنْ يـأتي بالعبـادة لفتـوى إمامه له[4] أنها واجبة أو سنة، مِنَ الذي يأتي بهـا وقـد ثَلِـجَ[5][6]

---

(١) في (ك): "ما صُنِّف".

(٢) سقطت في (ت)، و(ك).

(٣) أي: معظـم الـذهن. القـاموس المحـيط: ٤/٩١، لسـان العـرب: ١٢/١٠٥ – ١٠٧، المصباح المنير: ١/١٢٠.

(٤) سقطت من (ص)، و(ت).

(٥) بكسر اللام وفتحها. انظر، لسان العرب: ٢/٢٢٢، مادة (ثلج).

(٦) في (ك): "بلج". أي أشرق.

صدره[1] عن الله ورسوله بأن ذلك دِينُه؟! تالله إن أجر هذا لزائد[2] وهذا لا يحصل إلا بالاجتهاد[3] ولا يكمل فيه إلا الواحد بعد الواحد، وكل العلماء في حضيض عنه إلا من تغلغل بأصول[4] الفقه، وكَرَع[5] مِنْ[6] مناهله [ص١/٣] الصافية بكل الموارد[7]، وسبح في بحره وتروى[8] مِنْ[9] زُلاله[10] وبات يَعُلُّ[11] به وطرفه ساهد[12].

وإني [ك/٢] لم أزل مُذْ[13] نشأت محباً في هذا العلم مُولَعاً بالبحث

---

(١) أي: اطمأن. انظر المرجع السابق.

(٢) في (ت): "الزائد".

(٣) في (ت): "باجتهاد".

(٤) في (ص): "بأصل".

(٥) كرع في الماء كَرْعاً، من باب نفع، وكُرُوعاً: شَرِب بفيه من موضعه، فإن شَرِب بكفيه أو بشيءٍ آخر فليس بكَرْع، وكَرِع كَرَعاً، من باب تَعِب، لغة. المصباح المنير: ١٩١/٢.

(٦) في (ت): "في".

(٧) الموارد جمع مَوْرِد: وهو الطريق إلى الماء. لسان العرب: ٤٥٧/٣.

(٨) في (ص): "وروى". وهو خطأ.

(٩) في (ك): "في".

(١٠) في (ص): "من الإله". ومعنى زلاله: عذبه، المصباح: ٢٧٣/١.

(١١) يَعِلُّ، بكسر العين وضمها: يشرب شرباً بعد شرب، تباعاً. قال في القاموس: ٢٠/٤: العَلُّ والعَلَلُ مُحركة الشَّرْبة الثانية، أو الشُّرْب تباعاً، عَلَّ يَعِلُّ وعَلَّهُ يَعِلُّه ويَعُلُّهُ عَلاً وعَلَلاً. وانظر، لسان العرب: ٤٦٧/١١، والمصباح المنير: ٧٧/٢، مادة (علل).

(١٢) في (ت)، و(ك): "شاهد".

(١٣) في (ت): "منذ".

فيه مع كل زائد[1] وقد أكثر الناس من[2] التصنيف فيه، فكم من مُصنَّف[3] مبسوطٍ (ومتوسطٍ)[4] ومختصرٍ وناقصٍ وزائد، ومن أحسن مختصراته كتابه «**المنهاج في الوصول إلى علم الأصول**» الذي صنفه القاضي الفاضل[5] ناصر الدين عبدالله بن عمر بن محمد البيضاوي رحمه الله، فلقد أحسن فيه المعاقد[6] وقد قُرِئ عليَّ مراتٍ كثيرة مِنْ جماعات، حتى سئمت إقراءه من كثرة الوارِد[7] (والشارد)[8]، وانتشرت طلبته (فكم انتفع)[9] به من واحد، وفي هذا الوقت شرع في الاشتغال به ولدي أبو حامد أعطاه الله من خير الدنيا والآخرة ما هو قاصد، وزاده مما[10] ليس في حسابه كلَّ خير، إنه الكريم الماجد، فأحببت أن أضع له شرحاً لينتفع هو وغيره به إن شاء الله، وعسى دعوة من أخ في الله تنفعني وأنا في القبر فاقد. وسميته «**الإبهاج في شرح المنهاج**»،

---

(١) في (ص)، و(ك): "رائد".

(٢) في (ك): "في".

(٣) في (ت)، و(ك): "تصنيف".

(٤) سقطت من (ص)، و(ك).

(٥) سقطت من (ت).

(٦) المعاقد: مواضع العَقْد. واحده مَعْقِد، لسان العرب: ٢٩٦/٣، مادة (عقد) والمراد أنه أحسن في تبويبه وترتيبه.

(٧) في (ص): "الموارد".

(٨) سقطت من (ص)، و(ك).

(٩) في (ص)، و(ك): "فلم انتفع". وهو خطأ.

(١٠) في (ص): "بما".

وأخـذتُ هذا الاسـم مِنْ قـول ذي الرُّمَة[1]:

تَزْدادُ للعين إبهاجاً إذا سَفَرتْ وتَحْرَجُ[2] العينُ فيها حِينَ تَنْتَقِبُ[3]

وذلـك مـن قصيدتـه التـي قرأتُهـا على أبي محمـد الحسـن بـن عبـدالكريم سِبْطِ زيـادة[4] فـي سنة سبـع وسبعمـائة سماعـه مـن

---

(١) هو غيلان بن عقبة بن بُهَيْش المضري، أبو الحارث، ولقبه ذو الرُّمة لَحقَه لقوله في رجز له: "أشعث باقي رِمَّة التقليد". والرِّمَّة والرُّمَّة: قطعة من الحبل بالية، والجمع رِمَمٌ ورِمام. أحب ميَّة بنت مقاتل المِنْقرية، وشبَّب بها عشرين عاماً. وكان يشبِّب بخرقاء أيضاً، وهي من بني البكاء بن عامر بن صعصعة. قال أبو عمرو بن العلاء: "افتتح الشعراء بامرئ القيس، وخُتِموا بذي الرُّمَّة". وقال الشافعي: "ليس يقدِّم أهل البادية على ذي الرُّمَّة أحداً". عاش بين سنتي ٧٧ — ١١٧ للهجرة، فلم يعمِّر أكثر من أربعين عاماً. انظر، وفيات: ٤/١١، سيره: ٥/٢٦٧، مقدمة تحقيق مجيد طراد لديوان ذي الرمة: ٧ — ٩، لسان العرب: ١٢/٢٥٢، الشعر والشعراء: ١/٥٢٤.

(٢) في (ت): "وتخدج". وفي (ص): "ومخرج". وهو خطأ، والمُثْبَت في ديوان ذي الرمة بشرح الخطيب التبريزي: ٢٦، تحقيق مجيد طَرَّاد.

(٣) في (ك): "تلتفت". وفي (ص): "يلتفت". وكلاهما خطأ، والمثبت من (ت)، ومن الديوان، والبيت في لسان العرب: ٢/٢٣٤. ومعنى البيت: أن الشاعر يقول عن محبوبته بأنها تزداد للعين نوراً وهيئة وجمالاً إذا سَفَرت، أي: كشفت عن وجهها، وإذا انتقبت أي: تَقَنَّعَتْ، وشدت على وجهها النقاب فإن العين فيها تَحْرَج، أي: تحار وتَبْهَت، فلا تَقْدِر أن تنظر إلى غيرها. انظر، ديوان ذي الرمة بشرح التبريزي: ٢٦، لسان العرب: ٢/٢٣٤.

(٤) هو الحسن بن عبدالكريم بن عبدالسلام بن فتح الغماري المغربي، نزيل القاهرة، بقية المسندي، المالكي؛ سبط الفقيه زيادة. ولد سنة ٦١٧هـ. كان متواضعاً، حسن الخلق، تفرد بكثير من مروياته وشيوخه. مات في شوال ٧١٢هـ. انظر، الدرر: ٢/١٩، شذرات: ٦/٣٠.

عيسى بن عبدالعزيز بن عيسى[1] قال [ت ١/٢]: أخبرنا السِّلَفي[2] قال أخبرنا جعفر السَّرَّاج[3] قال: أخبرنا الحسن بن علي الجوهري قال: قرأت على أبي الحسن علي بن عيسى الرماني[4]

---

(١) هو عيسى بن عبدالعزيز اللخمي الشريشي، ثم الإسكندراني، شيخ القراء بالإسكندرية. ولد سنة بضع وخمسين وخمسمائة. قال الذهبي في الميزان: "سماعاته للحديث من السِّلَفي وغيره صحيحة، فأما في القراءات فليس بثقة ولا مأمون، وضع أسانيد وادَّعى أشياء لا وجود لها. وهَّاه غير واحد، وقد حَدَّثونا عنه". مات سنة ٦٢٩هـ. انظر، سير: ٣١٥/٢٢، معرفة القراء: ٤٨٩/٢، ميزان: ٣١٨/٣، لسان: ٤٠١/٤.

(٢) هو أحمد بن محمد بن أحمد أبو طاهر الأصبهاني الجَرْوانيُّ السِّلفي، الحافظ الثقة المفتي، شيخ الإسلام، وسِلَفة لقبٌ لجده أحمد، ومعناه: الغليظ الشَّفَة، وأصله بالفارسية سَلَبه، وكثيراً ما يمزجون الباء بالفاء. ولد سنة ٤٧٥هـ، أو قبلها بسنة، من مصنفاته: مقدمة معالم السنن، السفينة البغدادية، وغيرهما، توفي سنة ٥٧٦هـ. انظر، سير: ٥/٢١، تذكرة: ١٢٩٨/٤، الطبقات الكبرى: ٣٢/٦.

(٣) هو جعفر بن أحمد بن الحسين السراج، أبو محمد البغدادي، القارئ اللغويّ، المحدِّث المسند. ولد في آخر سنة ٤١٧هـ، أو في أول التي تليها. قال السِّلَفي: كان ممن يُفتخر برؤيته ورواياته لديانته ودرايته. خرَّج له شيخه الخطيب — وكان للسراج خصوصية — خمسة أجزاء مشهورة، ونظم "التنبيه" للشيخ أبي إسحاق الشيرازي، وله نظم المناسك، ومصارع العشاق، وغيرها توفي سنة ٥٠٠هـ. انظر، سير: ٢٢٨/١٩، طبقات الإسنوي: ٣٣١/١، بغية: ٤٨٥/١.

(٤) هو أبو الحسن علي بن عيسى الرُّمَّانيُّ النحويُّ المعتزلي. وكان يعرف بالإخشيديّ وبالورّاق، وهو بالرمانيّ أشهر. قال أبو حيان التوحيديّ: "لم يُرَ مثله قطُّ علماً بالنحو وغزارة الكلام، وبَصَراً بالمقالات، واستخراجاً للعويص، وإيضاحاً للمشكل، مع تألُّه وتنزُّه ودين وفصاحة". وكان يتشيع ويقول: عليٌّ أفضل الصحابة. من مصنفاته: التفسير، الحدود الأكبر، الأصغر، شرح سيبويه، معاني الحروف، وغيرها. مات سنة ٣٨٤هـ. انظر، سير: ٥٣٣/١٦، لسان الميزان: ٢٤٨/٤، بغية: ١٨٠/٢.

قـال: سمعـت ديـوان ذي الرُّمَّـة علـى أبي بكـر بـن دُرَيْـد[1] عـن أبي حاتم[2] عن الأصمعي[3] عن أبي عمرو بن العلاء[4] عـن ذي الرُّمَّة واسمه

---

(١) هو أبو بكر محمد بن الحسن بن دُرَيد بن عَتَاهِيَة الأزديّ البصريّ الشافعيّ، العلامة شيخ الأدب، صاحب التصانيف. كان واسع الحفظ جداً تُقرأ عليه دواوين العرب كلُّها أو أكثرها فيسابِق إلى إتمامها ويحفظها، وما قرئ عليه ديوان شاعر إلا وهو يسابق إلى روايته لحفظه. وقال الدراقطني: تكلموا فيه. وقال أبو بكر الأسديُّ: كان يقال: ابن دُريد أعلمُ الشعراء، وأشعرُ العلماء. من مصنفاته: الجمهرة في اللغة، المُجْتَبَى، اشتقاق أسماء القبائل، وغيرها. تُوفي سنة ٣٢١هـ. انظر، تاريخ بغداد: ١٩٥/٢، معجم الأدباء: ١٢٧/١٨، سير: ٩٦/٥، بغية: ٧٦/١، لسان: ١٣٢/٥.

(٢) هو أبو حاتم سهل بن محمد بن عثمان السِّجستانيّ، ثم البصريّ. كان إماماً في علوم القرآن واللغة والعشر، قرأ كتاب سيبويه على الأخفش مرتين، وكان أعلم الناس بالعَرُوض، ذكره ابن حبان في الثقات، وحدَّث عنه أبو داود والنسائي في كتابيهما، وأبو بكر البزَّار في مسنده. من مصنفاته: إعراب القرآن، ما يلحن فيه العامة، المقصور والممدود، وغيرها. توفي سنة ٢٥٥هـ، وقيل: ٢٥٠هـ. انظر، سير: ٢٦٨/١٢، بغية الوعاة: ٦٠٦/١.

(٣) هو الإمام العلامة أبو سعيد عبدالملك بن قُريب بن عبدالملك الأصمعيّ البصريّ اللغويّ الحافظ، حجة الأدب، لسان العرب. ولد سنة بضع وعشرين ومائة. كان يقول: "أحفظ ستةَ عشَرَ ألف أرجوزة"، وقال الشافعي رحمه الله: "ما عَبَّر أحدٌ عن العرب بأحسنَ مِنْ عبارة الأصمعيّ". من مصنفاته: غريب القرآن، خَلْق الإنسان، الصِّفات، خَلْق الفرس، وغيرها. توفي سنة ٢١٦هـ، وقيل ٢١٥هـ. انظر، سير: ١٧٥/١٠، بغية الوعاة: ١١٢/٢، تاريخ بغداد: ٤١٠/١٠.

(٤) أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن عبدالله المازنيّ، النحويّ المقرئ، أحد القُرَّاء السبعة المشهورين، اختلف في اسمه على أحد وعشرين قولاً، أشهرها زبَّان. وسبب الاختلاف في اسمه أنه كان لجلالته لا يُسأل عنه. كان إمام أهل البصرة في =

غيلان بن عقبة العدوي.

فإن قلت: قد عَظَّمْتَ أصولَ الفقه، وهل هو إلا نُبَذٌ جُمِعَت مِنْ علومٍ متفرقة:

نبذةٌ من النحو: وهي الكلام في معاني الحروف التي يحتاج إليها الفقيه، والكلام في الاستثناء[1]، وما أشبه ذلك. ونبذةٌ من علم الكلام: وهي الكلام في الحُسْن والقُبْح[2]، والكلامُ في[3] الحكم الشرعي وأقسامه، وبعض الكلام في النسخ وأفعاله[4]، ونحو ذلك.

ونبذةٌ من اللغة: وهي الكلام في معنى الأمر والنهي، وصِيَغ العموم،والمجمل، والمبيَّن، والمطلَق والمقيَّد، وما أشبه ذلك.

ونبذةٌ من علم الحديث: وهي الكلام في الأخبار.

---

= القراءات والنحو واللغة، أخذ عن جماعة من التابعين، وقرأ القرآن على سعيد بن جبير. قال أبو عبيد: "أبو عمرو أعلمُ الناس بالقراءات والعربية، وأيام العرب والشعر، وكانت دفاتره ملءَ بيته إلى السقف ثم تَنسَّك فأحرقها". توفي سنة ١٥٤هـ. انظر، سير: ٤٠٧/٦، بغية: ٢٣١/٢، تقريب: ٦٦٠.

(١) في (ص): "الاستفتاء". وهو تحريف.

(٢) في (ص): "القبيح".

(٣) في (ت)، و(ص)، و(ك): "و". والصواب ما أَثْبَتُّه. وقد نقل الزركشي في "البحر" عبارة السبكي من غير عزو، وفيه: "ونبذة من علم الكلام كالكلام في الحسن والقبح، وكون الحكم قديماً". انظر، البحر المحيط: ١٣/١.

(٤) عبارة الزركشي في البحر المحيط: ١٣/١: "والكلام على إثبات النسخ وعلى الأفعال ونحوه".

والعارف بهذه العلوم لا يحتاج [ص١/٤] إلى أصول الفقه في (شيء من ذلك، وغير العارف بها لا تُغنيه أصول الفقه في)[1] الإحاطة بها، فلم يبق من أصول الفقه إلا الكلام في الإجماع، (والقياس، والتعارض والاجتهاد، وبعض الكلام في الإجماع)[2] من أصول الدين أيضاً، وبعض الكلام في القياس والتعارض مما يستقبل به الفقيه، فصارت فائدةُ أصول الفقه بالذات قليلةً جداً، بحيث لو جُرِّد الذي ينفرد به ما كان إلا شيئاً يسيراً.

قلتُ: ليس كذلك، فإن الأصوليين دَقَّقُوا في فَهْم أشياء من كلام العرب لم يصل إليها النحاة ولا اللغويون، فإن كلام العرب متسع جداً، والنظر فيه متشعب، فكتب اللغة تَضْبط الألفاظ ومعانيها الظاهرة، دون المعاني الدقيقة التي تحتاج إلى نظر الأصولي، واستقراءٍ زائدٍ على استقراء اللغويّ.

مثاله: دلالةُ صيغة "افعل" على الوجوب، و"لا تفعل" على التحريم، وكون: كُلّ وأخواتِها للعموم، وما أشبه ذلك مما ذكر السائل أنه من اللغة. لو فتشتَ كتبَ اللغة لم تجد فيها شيئاً[3] في ذلك، ولا تعرضاً لما ذكره الأصوليون، وكذلك كتب النحو لو طلبتَ معنى الاستثناء، وأن الإخراج هل هو قبل الحكم أو بعد الحكم، ونحو ذلك من الدقائق التي تعرض لها الأصوليون، وأخذوها باستقراء خاص من كلام العرب، وأدلةٍ

(١) سقطت من (ص)، و(ك).

(٢) سقطت من (ص).

(٣) في (ص)، و(ك): "شفاء". وهو خطأ.

خاصة لا تقتضيها صناعةُ النحو - فهذا ونحوه مما تكفَّل به أصول الفقه، ولا يُنْكَر[١] أن له استمداداً من تلك العلوم، ولكن تلك الأشياء التي استمدها منها لم تُذكر فيه بالذات بل بالعَرَض، والمذكور فيه بالذات ما[٢] أشرنا إليه[٣] مما لا يوجد إلا فيه، ولا يصل إلى فهمها إلا مَنْ تكيَّف به.

فإن قلتَ: قد كانت العلماء في الصحابة والتابعين (وأتباع التابعين)[٤] من أكابر المجتهدين، ولم يكن هذا العلم حتى جاء الشافعي وصنف فيه، فكيف تجعله[٥] شرطًا في الاجتهاد!

قلت: الصحابة ومَنْ بعدهم كانوا عارفين به بطباعهم، كما كانوا عارفين النحو[٦] بطباعهم، قبل مجيء الخليل[٧] وسيبويه، فكانت ألسنتهم قويمةً، وأذهانهم مستقيمةً، وفهمهم لظاهر كلام العرب ودقيقه عتيدٌ[٨]؛ لأنهم أهله الذين[٩] يؤخذ عنهم، وأما بعدهم

(١) في (ك): "تنكر".

(٢) في (ت): "مما".

(٣) سقطت من (ت).

(٤) سقطت من (ت).

(٥) في (ك): "نجعله".

(٦) في (ت)، و(ك): "بالنحو".

(٧) هو الخليل بن أحمد الأزديّ الفراهيديّ، أبو عبدالرحمن البصريّ، مُنشئ علم العَرُض. ولد سنة ١٠٥هـ. قال عنه ابن حبان: "كان مِنْ خيار عباد الله المتقشفين في العبادة". كان يملي علمه من حفظه. مات بعد ١٦٠هـ، وقيل: سنة سبعين، أو بعدها. انظر، سير: ٤٢٩/٧، تهذيب: ١٦٣/٣، تقريب: ١٩٥.

(٨) أي: جسيم. في اللسان: ٢٧٩/٣: عَتُدَ الشيءُ عَتَاداً، فهو عَتِيدٌ: جَسُم.

(٩) في (ت)، و(ص)، و(ك): "الذي".

فقد[1] فَسَدَت الألسن، وتَغَيَّرت الفُهُوم، فيُحتاج [ك/٣] إليه كما يُحتاج إلى النحو.

واعلم أن كمال رتبة الاجتهاد تتوقف[2] على ثلاثة أشياء:

**أحدها**: (التَّكَيُّف بالعلوم)[3] التي يتهذب بها الذهن: كالعربية، وأصول الفقه، وما يُحتاج إليه من العلوم العقلية في صيانة [ص١/٥] الذهن عن الخطأ[4]، بحيث تصير هذه العلوم ملكةً للشخص فإذ ذاك يُثَق بفهمه لدلالات الألفاظ من حيث هي هي، وتحريرهُ لصحيح[5] الأدلة من فاسدها، والذي نشير إليه من العربية وأصول الفقه كانت الصحابة (أعلم به منا)[6] من غير تعَلُّم، وغاية المتعلّم منا أن يصل إلى (أن يفهم)[7] بعض فهمهم، وقد يُخطئ وقد يصيب.

**الثاني**: الإحاطة بمعظم قواعد الشريعة، حتى يَعرف أن الدليل الذي ينظر فيه مخالف لها أو موافق.

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ت): "يتوقف".

(٣) في (ص): "التاكيف بالعلوم". وهو سهو من الناسخ، والمعنى: هو أن يفهم العلومَ حتى يصير له ملكة فيها.

(٤) ويقصد به علم المنطق الذي هو: قانونٌ تعصم مراعاتُه الذهنَ عن الخطأ في فِكْره. انظر، إيضاح المبهم من معاني السُّلَّم، للدمنهوري: ٤.

(٥) في (ص): "تصحيح".

(٦) في (ت)، و(ك): "أعلم منا به".

(٧) سقطت من (ص)، و(ك).

**الثالث**: أن يكون له من الممارسة والتتبع لمقاصد الشريعة ما يُكسبه قوةً يَفْهم منها مراد الشرع من ذلك، (وما يناسب)[1] أن يكون حُكماً له في ذلك المحل، وإن لم يصرِّح به كما أنَّ مَنْ عاشر ملكاً، ومارس أحوالَه، وخَبَر أمورَه، إذا سُئل عن رأيه في القضية الفلانية يغلب على ظنه ما يقوله فيها، وإن لم يصرِّح له به، لكن لمعرفته[2] بأخلاقه وما يناسبها من تلك القضية. فإذا وصل الشخص إلى هذه الرتبة، وحصل على الأشياء الثلاثة فقد حاز رتبة الكاملين في الاجتهاد.

ولا يُشترط العلمُ بأحوال الرواة من حيث هو، فإن الصحابة كانوا مجتهدين، ولم يحتاجوا إلى ذلك، وإنما الذين بعدهم يحتاجون إلى ذلك في إيقاع الاجتهاد لا في حصول الصِّفة لهم، وكذلك العلم بمواقع الإجماع والاختلاف. وكان محل الكلام على هذا في أواخر الكتاب، ولكنا تعجلناه هنا. ومن المعلوم أنَّ الصحابة كانوا أكمل الناس في هذه الأشياء الثلاثة.

**أما الأول**: فبطباعهم.

**وأما الثاني والثالث**: فلمشاهدتهم الوحي ومعرفتهم بأحوال النبي ﷺ.

ولما كان الفقه مستنداً إلى الكتاب والسنة، ويحتاج الفقيه في أخذه منهما إلى قواعد، جُمعت تلك القواعد في علمٍ وسُميت "أصول الفقه"، وهي تسمية صحيحة مطابقة؛ لتوقف الفقه عليها، وتلك القواعد منها ما

---

(١) في (ت): "أو ما يناسب".

(٢) في (ص): بمعرفته.

لا يُعرف إلا من الشرع، ومنها ما يعرف من اللغة بزيادة على ما تَصدَّى له النحاة واللغويون. فالذي لا يُعرف إلا من الشرع: إثبات كون الخبر الواحد حجةً، وكون الإجماع حجة، والقياس حجة، وكثير من المسائل التي تّذكر فيه.

والذي يُعرف من اللغة: ما يُذكر فيه من دلالات الألفاظ اللغوية.

وما فيه من علم الكلام ونحوه، فاقتضاه انجرار الكلام إليه، وتوقُّفُ فَهْمِ بعض [ص١/٦] مسائل هذا العلم عليه.

و[١] هذا حين أبتدئ في شرح هذا الكتاب، مستعيناً بالله تعالى، وذلك في يوم الاثنين ثامن شهر ربيع الأول، سنة خمس وثلاثين وسبعمائة، وإلى الله أتضرع، وإياه أسأل: أن ينفع به بمَنِّه وكرمه، إنه قريب مجيب.

(قال المصنف رحمه الله)[٢]: (**تَقَدَّس مَنْ** [ت١/٣] **تَمَجَّد بالعظمة والجمال**[٣]).

تَقَدَّس، أي: تطهر، ومن أسمائه تعالى التي نطق بها القرآن "القدوس"، وفيه لغتان: ضَمُّ القاف، وهي أشهر، (وكان سيبويه)[٤] يقول

---

(١) سقطت الواو من (ت).

(٢) في (ص) و(ك): "شرح ديباجة الكتاب".

(٣) في جميع النسخ: "والجلال". وهو خطأ، وسيأتي في كلام الشارح أنه شَرَح اسمَ "الجميل"، بعد شرحه لاسم "العظيم".

(٤) في (ص): "وكان س". (وهو رمز لسيبويه).

بفتحها[١]. وأصل الكلمة من القُدُس بضم الدال، وسكونها[٢]: وهو الطهارة[٣]، سُمِّي جبريلُ روحَ القدس؛ لطهارته في تبليغ الوحي إلى الرسل عليهم السلام.

والأرض المُقَدَّسة: المُطَهَّرة، وبيت المَقْدِس: بيت الطَّهَارة (أو بيت مكان الطهارة)[٤]، والمعنى الطهارة من الذنوب؛ لتطهيره من الكفار بالمسلمين[٥].

وقال تعالى: ﴿وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[٦] أي: نُقَدِّسك، إنْ جعلت اللام زائدة، أو نُقَدِّس أنفسنا لك، إن لم تَرْض زيادتَها[٧].

---

(١) في اللسان: ١٦٨/٦، (مادة قدس): "وكان سيبويه يقول: سَبُّوح وقَدُّوس، بفتح أوائلهما... قال ثعلب: كل اسم على فَعُّول فهو مفتوح الأول مثل: سَفُّود وكَلُّوب وسَمُّور وتَنُّور، إلا السُّبُّوح والقُدُّوس، فإن الضم فيهما الأكثر، وقد يُفتحان، وكذلك الذُّرُّوح بالضم، وقد يفتح. قال الأزهري: لم يجئ في صفات الله تعالى غير القُدُّوس، وهو الطاهر المنزّه عن العيوب والنقائص، وفُعُّول بالضم من أبنية المبالغة، وقد تُفتح القاف وليس بالكثير".

(٢) في (ص): "وبسكونها".

(٣) انظر، لسان العرب: ١٦٨/٦، القاموس المحيط: ٢٣٩/٢، المصباح المنير: ١٥٠/٢.

(٤) في (ص)، و(ك): "أو بيت مكانها".

(٥) قال القرطبي في تفسيره: ٢٧٧/١: "وبيت المقدس سُمِّي به؛ لأنه المكان الذي يُتَقَدَّس فيه من الذنوب، أي: يُتَطهر".

(٦) سورة البقرة: ٣٠.

(٧) يعني: إن كانت اللام زائدة – فالمفعول به هو الكاف، وإن لم تكن زائدة فالمفعول به مقدَّر: أنفسنا. وانظر، تفسير أبي السعود: ٨٣/١، الفتوحات الإلهية بتوضيح =

ومعنى تقديس[1] الله: تنزيهه عن[2] كل ما لا يليق بكماله سبحانه وتعالى، فننزهه عن كل وصف يُدركه حس، أو يصوِّره (خيال وَهْم)[3]، أو يختلج به ضمير. وننزهه عن كل ما نسبه إليه المبطلون: من الشركاء والأنداد، والصاحبة والأولاد، وعن كل محال نسبه إليه أهل الضلال، مما يَسْري[4] إلى نقص، أو يُومئ إلى عيب.

ولولا ما وقع فيه أهل الكفر والضلال من ذلك – لكان الأدب بنا تنزيهه عن أن ننطق بنفي ذلك عنه؛ لأنَّ نفي الوجود يكاد يُوهم إمكانَ الوجود، وتطرقُ العيبِ والنقصِ إليه محال، لا يخطر بالبال تصوره، فضلاً عن كونه ينْفيه ويقَدِّره.

وقولنا: "تنزيهه عن كل ما لا يليق بكماله" عبارة محررة، أولى مِنْ [ك/٤] قول مَنْ يقول: بأوصاف الكمال، فإن أكثر ما يتصور الناس من أوصاف الكمال ما هو كمال لأنفسهم، كعلمهم وسمعهم وبصرهم، والله تعالى منزه عنها[5]، فإن صفاته تعالى لا تشبه صفات البشر، وعلمه وسمعه

---

= تفسير الجلالين للدقائق الخفية: ٣٨/١، تفسير القرطبي: ٢٧٧/١، والتفسير الكبير للرازي: ١٨٩/٢.

(١) في (ك): "نقدس".

(٢) في (ت)، و(ص): "من".

(٣) في (ت)، و(ك): "خيال ووهم".

(٤) في (ص): "مما يشير". ومعنى "يسري" أي يؤدي ويجر.

(٥) أي: منزه أنّ تكون له صفات البشر: معانيها وكيفياتها؛ لأنه واحد في ذاته وصفاته وأفعاله: "هل تعلم له سمياً".

وبصره مباين لسمعهم (وبصرهم وعلمهم)[١]، فتنزيه كثير من الجهال يحتاج إلى تنزيه، ومجامع التقديس أن نقدِّسه عن الشركاء والأضداد[٢] والنظير والولد، وإحاطة الأبصار[٣]، والحاجة إلى غيره، وغير ذلك مما[٤] يستحيل عليه.

وأكثر الناس يعتقدون أنَّ معنى القدوس: الطاهر [ص١/٧]، ولا شك أنَّه يدل على ذلك، ولكنه ليس كل معناه، فإنَّ بناء "طاهر" لازم، و"قدوس" مأخوذ من فعل متعد[٥]، فمعناه: مطهِّر، بكسر الهاء، أي: أنَّه تعالى مُقَدِّس لنفسه بإخباره عنها بالتوحيد والإجلال والإكرام، واستحالةِ النقائص عليه، وعَجْزِ الأوهام عنه، وخالقُ الأدلة على ذلك[٦]. ومُقَدِّس لخلقه عن اعتقادهم فيه ما لا يليق بذاته. والأول صفة ذات، والثاني

---

(١) في (ت): "وعلمهم وبصرهم".

(٢) الأضداد جمع ضد: وهو النظير والكفء. المصباح: ٤/٢.

(٣) يعني: أنّ أبصار المؤمنين وإن رأت المولى عز وجل في الآخرة في عَرَصات يوم القيامة، وفي الجنة — جعلنا الله والمسلمين من أهلها — إلا أنها رؤيةٌ لا إحاطةٌ، فإن معرفة كُنْه حقيقة المولى عز وجل، وعظمته وجلاله على ما هو عليه غير ممكن للبشر ولا للملائكة ولا لشيء، ولهذا قال تعالى: ﴿لاَّ تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ﴾ أي: لا تحيط به، ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾. سبحانه وتعالى، وتقدس وتنزه عما يقوله الظالمون علواً كبيراً. انظر: تفسير ابن كثير: ١٦١/٢، ١٦٢. فتح القدير: ١٤٨/٢.

(٤) في (ص): "ما".

(٥) وهو: قَدَّس أي: طَهَّر.

(٦) قوله: "وخالق الأدلة": معطوف على قوله: "بإخباره عنها". يعني: مقدِّس لنفسه بإخباره عنها...، ومقدِّس بكونه خالقاً للأدلة على ذلك.

والثالث صفتا فعل[1]. وعن ابن عباس وقتادة[2]: القُدُّوس[3] الذي منه البركات[4].

إذا عرفَت ذلك — فقوله: تَقَدَّس؛ لا يجوز أن يكون مُطَاوِعاً لقَدَّس، فإن المطاوِع شَرْطه التأثر، مثل: كَسَّرتُه فتكسَّر[5]. وذلك مفقود هنا، والتقديس هنا مثل التصديق، في أنّ المراد منه الإخبار عن الصدق، فلا يأتي

(١) الأول: وهو تقديسه لنفسه بإخباره، صفة ذات. والثاني: وهو خالق الأدلة على ذلك. والثالث: وهو تقديسه لخلقه. وهما صفتا فعل، ولعل الشارح يريد بصفة الذات والكلام النفسي، ويدل عليه قوله في الثاني: وخالق الأدلة على ذلك. فمعنى هذا أنه سبحانه وتعالى خَلَق الأدلة الشرعية، ولم تقم بذاته، وهو ما يقوله الأشاعرة. انظر: شرح جوهرة التوحيد للباجوري: ١١٣ — ١١٦، تنسيق وإخراج محمد أديب الكيلاني، وعبدالكريم تتّان.

(٢) هو قتادة بن دعامة بن قتادة السدوسي، أبو الخطاب البصريّ. يقال: ولد أكمه. وكان مولده سنة ٦٠هـ. وكان من أوعية العلم، وممن يضرب به المثل في قوة الحفظ، قدوةً للمفسرين والمحدثين. قال الذهبي: "وهو حجة بالإجماع إذا بين السماع، فإنه مدلّس معروف بذلك، وكان يرى القدر، نسأل الله العفو". قال سعيد بن المسيب: "ما أتاني عراقيٌّ أحسن منه". وقال قتادة عن نفسه: "ما قلت لمحدِّث قط: أَعِدْ عليّ، وما سمعت أُذناي شيئاً قط إلا وعاه قلبي". مات سنة ١١٧هـ. انظر، سير: ٥/٢٦٩، تهذيب: ٨/٣٥١، تقريب: ٤٥٣.

(٣) في (ص): "القدس". وهو خطأ.

(٤) قال ابن كثير في التفسير: ٤/٣٤٣: وقوله تعالى: ﴿الْقُدُّوسُ﴾ قال وهب بن مُنَبِّه: أي: الطاهر، وقال مجاهد وقَتادة أي: المبارك، وقال ابن جريج: تقَدِّسه الملائكة الكرام. وانظر، الدر المنثور: ٨/١٢٣.

(٥) وقَطَّعْتُه فانقطع، وأطلقتُه فانطلق، وعدَّلتُه فانعدل. انظر: شذا العرف: ٤٤.

منه مُطَاوِع[١]، لكن يصح استعمال تَقَدَّس هنا[٢] لموافقة المُجَرَّد[٣]. وقد قال الراجز:

الحمد لله العلي القادس[٤].

ومن جملة معاني تَفَعَّل أن يوافق المجرَّد، وإن لم يُنطق بالمجرَّد ههنا في الفعل[٥]، وقد قال الفراء (في قوله تعالى: ﴿ تَبَارَكَ ﴾[٦])[٧] أنَ معناه: تَقَدَّس[٨].

---

(١) في (ص): "مضارع". وهو خطأ.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) أي: يصح استعمال تَقَدَّس هنا في كلام الماتن: "تَقَدَّس مَنْ تَمَجَّد بالعظمة والجلال"؛ لأنَّ هذا الفعل موافق للمجرد في كونه غير متأثِّرٍ بغيره، وهو الفعل قَدَّس.

(٤) القادس اسم فاعل من الفعل المجرد قَدَس، لكنه لم تنطق به العرب، كما سيذكر الشارح.

(٥) يعني: أن تفعَّل يأتي بمعنى الفعل المجرد، وهنا تَقَدَّس بمعناه، ولذلك لم تذكر القواميس استعمال قَدَس فِعْلاً مجرَّداً، كاللسان: ١٦٨/٦، والصحاح: ٩٦٠/٣، والقاموس: ٢٣٩/٢، والمصباح المنير: ١٥٠/٢. قال الشيخ أحمد الحملاوي في "شذا العرف": ٤٦: وربما أغنت هذه الصيغة (أي: صيغة تَفَعَّل) عن الثلاثي؛ لعدم وروده كتَكَلَّم وتَصدَّى. اهـ. فالعرب لم تنطق بـ: كَلَم وصَدَى، لكن تَكَلَّم بمعنى كَلَمَ، وتَصَدَّى بمعنى صَدَى.

(٦) سورة الفرقان: ١.

(٧) في (ص): "في قوله تبارك وتعالى". وهو خطأ.

(٨) انظر، معاني القرآن للفراء: ٢٦٢/٢.

وللمصنف في الفراء[1] أسوة في استعماله تَقَدَّس.

وكذلك السهيلي[2] وهو من المتقنين في العلم، وقع في كلامه: تَقَدَّس سبحانه عن مضاهاة الأجسام. وقُدُّوس مثل سُبُّوح.

كان سيبويه[3] يفتح أولهما، والمشهور الضَمُّ فيهما. والتسبيح: التنزيه، ولم يَرد السُبُّوح في القرآن، ولا في حديث أبي هريرة، ولكن جاء

---

(١) هو أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبدالله بن منظور الديلمي الأسدي ولاءً، الكوفي. قيل له: الفَرَّاء؛ لأنه كان يَفْري الكلام. قال ثعلب: "لولا الفَرَّاء لما كانت عربيةٌ، لأنه خلّصها وضبطها...". وقال بعضهم: "الفَرَّاء أمير المؤمنين في النحو". وكان يحب الكلام ويميل إلى الاعتزال، وكان متديناً متورِّعاً، على تيهٍ وعُجْبٍ وتعظّم. من مصنفاته: معاني القرآن، اللغات، المصادر في القرآن، وغيرها. توفي بطريق مكة سنة ٢٠٧هـ.

انظر، تاريخ بغداد: ١٤٩/١٤، الأنساب: ٣٥٢/٤، سير: ١١٨/١٠، تهذيب: ٢١٢/١١، بغية: ٣٣٣/٢.

(٢) هو عبدالرحمن بن عبدالله بن أحمد، أبو القاسم وأبوزيد السُّهيلي – نسبة إلى سُهَيْل: قرية بالقرب من مالَقَة – الخَثْعمي الأندلسي المالَقي – مدينة بالأندلس – المالكي الحافظ. كان عالماً بالعربية واللغة والقراءات، بارعاً في ذلك، جامعاً بين الرِّواية والدِّراية، عالماً بالتفسير وصناعة الحديث، حافظاً للرجال والأنساب، عارفاً بعلم الكلام والأصول، حافظاً للتاريخ، صاحب اختراعات واستنباطات. كفَّ بصره وهو ابن سبع عشرة سنة. من مصنفاته: "الروض الأنف" في شرح السيرة، التعريف والإعلام بما في القرآن من الأسماء والأعلام، مسألة السِّر في عَوَر الدَّجال، مسألة رؤية الله والنبي ﷺ في المنام. توفي بمراكش سنة ٥٨١هـ.

انظر، الديباج المذهب: ٤٨٠/١، بغية الوعاة: ٨١/٢.

(٣) في (ص): س.

في التسبيح.

واختلف العلماء هل كونه سُبُّوحاً قُدُّوساً يرجع إلى معنى خاصٍّ يُسمى قُدْساً وسُبْحة، أو وَصْفُه بذلك يرجع إلى نفيٍ محض وتنزيه عن النقائص، ومعنى ذلك أنَّه هل هو صفة ثبوتية أو سلبية؟

وقوله: "**تَمَجد**": الكلام فيه كالكلام في تَقَدَّس، وهو مأخوذ من اسم المجيد، وقد نطق به القرآن والسنة، (وأجمعت عليه الأمة)[1].

والمَجْد: معناه الشرف، والعظمة، والكثرة، والارتفاع[2]، فسمي[3] تعالى بذلك؛ لكثرة جلاله وشرفه وعلوه بما يخرج عن طَوْق البشر.

واختلف العلماء هل هو صفة خاصة كالعلم والقدرة، أو هو عبارة عن استجماع صفات المعاني[4]، ووجوه نفي النقائص، فلا كمال إلا وهو له، ولا نقص إلا وهو منزه عنه وقوله: "**بالعظمة والجمال**"[5] متعلّق

---

(١) في (ص): "وأجمعت الأمة عليه"، وفي (ك): "واجتمعت عليه الأمة".

(٢) في اللسان: ٣/٣٩٥، ٣٩٦: المَجْد: الكرم والشرف، وأَمْجَدَه ومَجَّده كلاهما: عَظَّمه وأثنى عليه. وقوله تعالى: ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾ يريد بالمجيد: الرفيع العالي. ومَجَدت الإبلُ إذا وقعت في مرعى كثير واسع. وأَمْجَدتُ الدابةَ عَلَفاً: أكثرتُ لها ذلك. ويقال: أمجَدَ فلانٌ عطاءَه ومَجَّده، إذا كَثَّره. اهـ. باختصار، وانظر، القاموس المحيط: ١/٣٣٦، والمصباح: ٢/٢٢٨.

(٣) في (ص): "سمي".

(٤) في (ص)، و(ك): "المعالي". وهو خطأ.

(٥) في (ص)، و(ك): "والجلال". وهو خطأ.

بتمَجَّد، واسم "العظيم" نطق به القرآن والسنة، وهو تعالى عظيم في ذاته، وصفاته، وقَهْره، وسلطانه [ص١/٨]، فكل عظيم بالنسبة إلى عظمته عدمٌ محض، واسم "الجميل" لم يرد في القرآن، ولا في حديث أبي هريرة، لكن في الحديث: «إن الله جميل يحب الجمال»[١]، وورد أيضاً في بعض طرق حديث[٢] أبي هريرة[٣].

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه: ٣٩/١، في كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه، حديث رقم: ٩١.

والترمذي: ٣١٧/٤، في كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الكبر، حديث رقم: ١٩٩٩، وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) حديث أبي هريرة ﷺ أخرجه أحمد في المسند: ٣١٤/٢، ٤٢٧. والبخاري: ٩٨١/٢-٩٨٢، في كتاب الشروط، باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا في الإقرار، رقم: ٢٥٨٥، وانظر الأرقام: ٦٠٧٤، ٦٩٥٧. ومسلم: ٢٠٦٢/٤، في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب في أسماء الله تعالى، وفضل من أحصاها، رقم: ٢٦٧٧. وابن ماجه: ١٢٦٩/٢ في كتاب الدعاء، باب أسماء الله عز وجل، رقم: ٣٨٦٠. والترمذي: ٤٩٦/٥-٤٩٧، في كتاب الدعوات، باب: ٨٣، رقم: ٣٥٠٦، ٣٥٠٨. كلهم من غير سرد الأسماء الحسنى. وأخرجه الترمذي: ٤٩٦/٥، رقم: ٤٩٦/٥، رقم: ٣٥٠٧. وابن ماجه: ١٢٦٩/٢-١٢٧٠، رقم: ٣٨٦١. والحاكم: ١٦/١، ١٦ في كتاب الأيمان. كلهم بسرد الأسماء الحسنى. واسم "الجميل" ورد عند ابن ماجه والحاكم فقط. وقد بيَّن الحافظ ابن حجر – رحمه الله – أنَّ الراجح أن سرد الأسماء مدرج في الخبر من بعض الرواة، ونقل عن ابن حزم – رحمه الله – قوله: "والأحاديث الواردة في سرد الأسماء ضعيفة لا يصح شيء منها أصلاً". ثم قال الحافظ: "وقد استضعف الحديث أيضاً جماعةٌ، فقال الداودي: =

ولما كان تعالى كاملاً في ذاته وصفاته وأفعاله — وُصِف بالجمال وهو تعالى مُقَدَّس عن الصورة، وعن الصفات البشرية.

ومشاهدة صفة الجمال تُثِير المحبة، ومشاهدة صفة الجلال تُثِير الهيبة، والعظمة تُثِير الهيبة أيضاً، فلهذا[1] قَرَن المصنِّف العظمة بالجمال[2]؛ لتفيد معنى زائداً على الجلال، فالباء[3] تحتمل أن تكون بمعنى "في"، أي: تمجد في عظمته وجماله، فارتفع فيهما[4] على كل عظيم وجميل.

ويَحْتمل أن تكون للسببية، على معنى أنَّه ارتفع بعظمته وجماله[5] على كل شيء، فلا[6] شيء إلا وهو دون مجده تعالى، وهو تعالى مجيد بذاته (عظيم بذاته)[7]، فليس المعنى أنّ بعض الصفات أثَّر في بعض، وإنما لما كانت هذه الصفاتُ تشير إلى مجموع معان، وملاحظةُ كلٍّ منها[8]

---

= لم يثبت أن النبي ﷺ عيَّن الأسماء المذكورة. وقال ابن العربي: يحتمل أن تكون الأسماء تكملة الحديث المرفوع، ويحتمل أن تكون من جمع بعض الرواة، وهو الأظهر عندي". انظر، فتح الباري: ١١/٢١٥ — ٢١٧.

(١) في (ت): "فلذلك".

(٢) في (ص): "بالجلال". وهو خطأ.

(٣) في (ت): "والباء".

(٤) في (ص): "بهما". وهو خطأ؛ لأنَّ الشارح يُقَرِّر الكلامَ على أن الباء بمعنى "في".

(٥) في (ص): "وجلاله" وهو خطأ.

(٦) في (ك): "ولا".

(٧) سقطت من (ت).

(٨) في (ت)، و(ص)، و(ك): "منهما". وهو خطأ؛ لأنَّ الضمير يعود إلى مجموع المعاني، أي: ملاحظة كل معنى من مجموع تلك المعاني.

يُوجب العلمَ بالكمال بها[1] – حَسُن ذلك كُلُّه[2].

**(وتَنَزَّه مَنْ تَفَرَّد بالقِدَم والكمال).**

التنزيه: بمعنى[3] التسبيح، وقد ورد مصرحاً به في الحديث: (أنَّه كان يصلي من الليل، (فلا يمر بآية)[4] فيها تنزيه لله إلا نَزَّهه)[5].

وأصل النُّزْه: البعد[6]، وتنزيه الله: تبعيده عن ما لا يليق به، ولا يجوز عليه. فمعنى تنزه: بَعُد.

---

(١) في (ت): "فيها".

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في (ت)، و(ص)، و(ك): "معنى"، وهو الصواب.

(٤) في (ك): "فلا يمر به آية".

(٥) أخرجه أحمد في المسند: ٣٨٤/٥. وابن ماجه: ٤٢٩/١، في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها باب ما جاء في القراءة في صلاة الليل، حديث رقم: ١٣٥١. وابن خزيمة في صحيحه: ٢٧٢/١، في كتاب الصلاة، باب الدعاء في الصلاة بالمسألة، رقم: ٥٤٢، وفي باب الدعاء بين السجدتين: ٣٤٠/١ – ٣٤١، رقم الحديث: ٦٨٤، كلهم بلفظ: "وإذا مَرَّ بآية فيها تنزيه لله سبَّح" وأخرجه مسلم: ٥٣٦/١-٥٣٧، في كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب استحباب تطويل القراءة في صلاة الليل، رقم الحديث: ٧٧٢، بلفظ: "إذا مر بآية فيها تسبيح سبح، وإذا مر بسؤال سأل، وإذا مر بتعوذ تعوذ". ولفظ التسبيح والتنزيه واحد. وأخرجه النسائي: ٢٢٤/٢، في كتاب التطبيق، باب الدعاء في السجود (نوع آخر) رقم الحديث: ١١٣٣. وابن حبان كما في الإحسان: ٣٤٤/٦، رقم الحديث: ٢٦٠٩، كلاهما بلفظ: "لا يمر بآيةِ تخويفٍ أو تعظيمٍ إلا ذكره".

(٦) التنزه: التباعد، والاسم: النزهة. وأصل النُّزْه: البُعْد. انظر، لسان العرب: ٥٤٨/١٣، وفي القاموس: ٢٩٤/٤: نَزُه ككَرُم وضَرَب، نَزَاهة ونزاهية. والاسم: النُّزْهة، بالضم، والنَّزْه والنَّزَاهة، بفتحهما. اهـ. بتصرف.

والتفرد: الانفراد، يقال تَفَرَّد به، وانفرد به، واستفرد به، بمعنى واحد.

والقِدَم: وجودٌ لا أولَ له. وكلُّ شيء سوى الله وصفاته فهو حادث، لوجوده أولٌ.

وصفاتُه لا يقال فيها: إنها غيره[1]. والكمال [ك/٥] المطلق ليس إلا لله تعالى، فهو الكامل [ت١/٤] في ذاته، وصفاته، وأفعاله.

وكل ما سواه مُفْتَقِر إليه، والافتقار ينافي الكمال، بَلْه[2] حدوثه عن العدم، وغير ذلك مما للمخلوق من صفات[3] النقص[4].

---

(١) مذهب الأشاعرة: أنّ صفات الذات للمولى سبحانه وتعالى ليست بعين الذات، ولا بغيرها. فليست عين الذات لأنّ حقيقة الذات غير حقيقة الصفات، وإلا لزم اتحاد الصفات والموصوف، وهو لا يعقل. وليست غير الذات؛ لأنها قائمة بالذات، أي: ليست غيراً منفكاً عن الذات، وإن كان غيراً في المفهوم، فهي غيرٌ ملازمٌ لا غيرٌ منفكٌ، ولذا قال صاحب الجوهرة:

مُتَكَلِمٌ ثُمَّ صفاتُ الذاتِ ليست بغيرٍ أو بعَيْنِ الذاتِ

انظر: الجوهرة بشرح الباجوري: ١٣١، ١٣٢.

(٢) في (ص)، و(ك): "فله. وهو خطأ.

(٣) في (ك): "سمات".

(٤) المعنى: أن الافتقار ينافي الكمال، فكيف بالحدوث بعد العدم، وغير ذلك من صفات النقص في المخلوقات، كلها يتنزه عنها المولى تعالى وتقدس. وقوله: "بله حدوثه عن العدم": بله هنا بمعنى كيف، والضمير في "حدوثه" يرجع إلى كل ما سواه، فكل ما سواه حادث عن عدَم، والله تعالى هو الأول لم يسبقه عَدَمُ، جلّ جلاله. وانظر، معاني "بله" في اللسان: ٤٨٧/١٣.

(عن مناسبة الأشباه والأمثال، ومصادمة الحدوث والزوال)

هذا مُتَعَلّق بقوله: تَنَزَّه، وأما تَقَدَّس، فإما أن يُجْعل كلاماً تاماً[1]، وإما أن يجعل[2] من باب التنازع، ويُضْمر في تَقَدَّس عما ذكره هنا[3].

والمناسبة: المشاكلة[4]. والشِّبْه والشَّبَه والشَّبِيه بمعنى واحد: وهو ما يشبه الشيء[5]، وبينهما شَبَه بالتحريك، وكل منها يُجْمع على أشباه[6]، والمِثْل والمَثَل كالشِّبْه [ص١/٩] والشِّبَه: وهو ما يساوي الشيء، ويقوم كلٌّ منهما مقامَ الآخر في حقيقته وماهيته[7]، كالأجسام متساوية في الجسمية، وإن اختلفت بالألوان والأشكال وغيرهما[8] من الأعراض،

---

(١) أي لا يحتاج إلى الجار والمجرور، وهو قوله: "عن مناسبة الأشباه والأمثال، ومصادمة الحدوث والزوال". فالجار والمجرور متعلق بتنزه فقط.

(٢) في (ت)، و(ك): نجعله.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) انظر، القاموس المحيط: ١/١٣٢، والصحاح: ١/٢٢٤.

(٥) في اللسان: ١٣/٥٠٣: "الشِّبْه والشَّبَه والشَّبِيه: المِثْل". وكذا في القاموس: ٤/٢٨٦.

(٦) انظر، المرجعين السابقين.

(٧) في اللسان: ١١/٦١٠: "مِثْل: كلمة تسوية. يقال: هذا مِثْله ومَثَله، كما يقال شِبْهه وشَبَهه، بمعنًى. قال ابن بري: الفرق بين المماثلة والمساواة، أن المساواة تكون بين المختلفين في الجنس والمتفقين؛ لأنَّ التساوي هو التكافؤ في المقدار لا يزيد ولا ينقص. وأما المماثلة فلا تكون إلا في المتفقين، تقول: نَحْوُه كنحوه، وفِقْهه كفِقْهه، ولونه كلونه، وطعمه كطعمه. فإذا قيل: هو مثله على الإطلاق، فمعناه أنّه يسد مَسَدَّه. وإذا قيل: هو مثله في كذا — فهو مساوٍ له في جهة دون جهة... والمِثْل: الشِّبْه. يقال: مِثْلٌ ومَثَلٌ وشِبْهٌ وشَبَهٌ، بمعنى واحد".

(٨) في (ص): "وغيرها".

(واختلافهما بذلك لا يخرجها)[1] عن التماثل في الحقيقة، هذا حقيقة المثلين، وبه تزول شبهاتٌ يُورِدها المجسِّمة وكثيرٌ ممن وقع في التشبيه ظاناً أنَّه سالم منه. والمصادمة: المُمَاسَّة، والمراد بها ههنا الإلصاق واللحاق. والحدوث: وجودٌ مسبوقٌ بعدم، فهو ضد الأزلية. والزوال: طريان العدم، وهو ضد الأبدية.

والأزلية والأبدية واجبان لله تعالى؛ لأنّه تعالى[2] واجب لذاته يستحيل عليه العدم، لا أولاً ولا آخراً.

**(مُقَدِّر الأرزاق والآجال، ومُدَبِّر الكائنات في أزل الآزال)**

هذا مما لا يَجْحد مسلمٌ ولا كافر تَفَرُّدَ الربِّ سبحانه وتعالى به، وما فيه مِنْ عظيم العلم والقدرة والمنة.

(والأزَل: القِدَم، والأزلي: القديم)[3]، وأصل هذه الكلمة قولهم للقديم: لم يَزَل، ثم نُسِب إلى هذا، فلم يستقم إلا باختصار، قالوا: يَزلي، ثم أبدلت الياء ألفاً؛ لأنها أخف، فقالوا: أزلي، كما قالوا في الرمح المنسوب إلى ذي يَزِن: أزني.

وقوله: "**أزل الآزال**" على سبيل المبالغة في اللفظ.

---

(١) في (ت): "واختلافهما بذلك لا يخرجهما"، وهو خطأ؛ لأن الضمير يعود إلى الأجسام.

(٢) في (ص)، و(ك): "يقال". وهو خطأ.

(٣) في (ص): "والأزل المقدم، والأزل القديم". وهو خطأ.

**(عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال)**

الغيب والشهادة قيل: السِّرُّ والعلانية، وقيل: الدنيا والآخرة، وقيل: ما غاب عن العباد (وما شاهدوه)[1]، وقيل: الغيب: المعدوم، والشهادة: الموجود و[2] المُدْرَك كأنه مشاهد.

والكبير: الكامل في ذاته وصفاته، المُتَقَدِّم في المنزلة والسَّبْق في المرتبة، مِنْ كَبُر بضم الباء.

والمتعالي: المستعلي على كل شيء بقدرته، كَبُر عن صفات المخلوقين وتعالى عنها[3].

**(نحمده على فضله المترادِف المتوال، ونشكره على ما عَمَّنا من الإنعام والإفضال)**

الحمد: الثناء بجميل الصفات والأفعال، ولا يكون إلا بالقول، سواء كان ذلك الجميلُ في المحمود خاصاً به، أم كان واصلاً منه إلى غيره.

والثاني: شكرٌ، والشكر، يكون بالقول والفعل والاعتقاد، فبينه وبين الحمد عمومٌ وخصوصٌ من وجه، وبين الحمد والمَدْح فرق آخر ادعاه السهيلي: وهو أنَّ الحمد يُشترط فيه أن يكون صادراً عن عِلْم، وأن

---

(١) في (ص): "وما شهدوا".

(٢) سقطت الواو من (ت).

(٣) انظر: معاني هذه الأسماء والصفات للمولى سبحانه وتعالى في: تفسير القرطبي: ٢٨٩/٩، تفسير ابن كثير: ٥٠٣/٢، زاد المسير: ٣٠٨/٤.

[ص١/١٠] تكون الصفات المحمودة صفات كمال؛ ولهذين الشرطين لا يوجد الحمد لغير الله، والله هو المستحق الحمدَ على الإطلاق.

والمدح قد يكون عن ظن، وبصفة مستحسنة، وإن كان فيها نَقْصٌ ما.

والإتيان بالنون في هذا الفعل ينبغي أن يُقصد به أنَّ جميع الخلائق حامدون وليست للتعظيم(١)، والمترادِف: المتتابع، والمتوالي كذلك، فينبغي أن يكون مقصودُه بالمترادف: الذي يأتي بعضُه على بعض، والمتوالي: الذي يأتي بعضه في إثر بعض؛ ليسلم من التأكيد(٢)، ويفيد كثرة الفضل في الزمان الواحد، واستمرار ذلك في كل زمان، وفضل الله هكذا هو.

وفي: "**عَمَّنا**" ضميرٌ مرفوع عائدٌ على الموصول، أي: عَمَّنا هو، ومن "**الإنعام والإفضال**" بيانٌ لذلك في محل رفع. وقد قَدَّمنا أنَّ بين الحمد والشكر عموماً من وجه، وأنهما يتفقان فيما كان منةً فيسمى حمداً وشكرًا، وقد استعمل المصنِّف هنا الحمدَ على ما هو مِنْه، واستعمل الشكر بالقول؛ فتوافقا في هذا المحل وإن تغايرا في وَضْعهما.

---

(١) لأن المقام مقام تذلل لله تعالى وثناء عليه وتعظيم له؛ فلا يناسب أنّ يقصد المؤلف تعظيم نفسه.

(٢) فالمترادف هنا في كلام الماتن: هو أن يأتي بعضُه فوق بعض، يعني: هو تتابع بدون تفاوت. والمتوالي: هو أن يأتي بعضه عقب بعض، يعني: هو تتابع مع تفاوت. فيكون ذكر المتوالي بعد المترادف من باب التأسيس لا التأكيد، وحمل الكلام على التأسيس أولى، وإلا فإن الترادف والتوالي من جهة أصل الوضع بمعنى واحد. وانظر: لسان العرب: ٩/١١٤، ١٥/٤١٢. مادة (ردف، ولي).

والفضل هنا[1] مِنْ قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلُواْ اللّهَ مِن فَضْلِهِ﴾[2]، ومن قوله: ﴿وَكَانَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾[3].

والإفضال: الإحسان، والتفضل.

(وقد يُسْتعمل)[4] الفضل على خلاف النقص؛ فيكون الثناء عليه حمداً مبايناً للشكر، لكنه ليس المراد هنا؛ لقوله: "**المترادِف المتوال**"، فإنهما يقتضيان الوصول إلى الغير.

**(ونصلي على محمد الهادي إلى نور الإيمان في[5] ظلمات الكفر والضلال)**

معنى نصلي هنا: نطلب الصلاة من الله تعالى؛ لأن النبي ﷺ سئل: «كيف [ك/٦] نصلي عليك؟ قال: قولوا: اللهم صلي على محمد وعلى آل محمد، كما صليتَ على إبراهيم إنك حميد مجيد، وبارك على محمد وعلى آل محمد، كما باركتَ على إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد»[6].

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) سورة النساء: ٣٢.

(٣) سورة النساء: ١١٣.

(٤) في (ص): "وقد استُعْمِل".

(٥) في (ت)، و(ك): من.

(٦) أخرجه البخاري: ٣/١٢٣٣، في كتاب الأنبياء، باب: "يزفّون" حديث رقم: ٣١٩٠، وفي التفسير، باب: "إن الله وملائكته يصلُّون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلُّوا عليه وسلّموا تسليماً": ٤/١٨٠٢، رقم الحديث: ٤٥١٩، وفي الدعوات، باب الصلاة على النبي ﷺ: ٥/٢٣٣٨، رقم الحديث: ٥٩٩٦. ومسلم: ١/٣٠٥، =

ومعنى نَطْلب: إنشاءُ الطلب، وكذلك نحمد معناه: إنشاءُ الحمد، وليس معناه الخبر، فَعَطَف إنشاءً على إنشاءٍ.

ووصفه ﷺ بالهداية؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[1]، وبَيْن الهداية والضلال، والنور والظلمات، والإيمان والكفر، ما لا يخفى مِنَ الطِّبَاق[2].

## (وعلى آله وصَحْبِه خيرِ صَحْبٍ وآل)

---

= في كتاب الصلاة، باب الصلاة على النبي ﷺ بعد التشهد، رقم الحديث: ٤٠٦. وأبو داود: ١/٥٩٨-٥٩٩، في كتاب الصلاة، باب الصلاة على النبي بعد التشهد، رقم الحديث: ٩٧٦-٩٧٨. وابن ماجه: ١/٢٩٣، في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب الصلاة على النبي ﷺ، رقم: ٩٠٤. كلهم من حديث كعب بن عُجْرة وفي الباب أيضاً حديث أبي سعيد الخدري ﷺ أخرجه البخاري: ٤/١٨٠٢، وفي التفسير: باب: "إن الله وملائكته يصلون على النبي"، رقم الحديث: ٤٥٢٠، وفي الدعوات، باب الصلاة على النبي ﷺ: ٥/٢٣٣٩، رقم الحديث: ٥٩٩٧، وأخرجه ابن ماجه: ١/٢٩٢، في إقامة الصلاة والسنة فيها، باب الصلاة على النبي ﷺ، رقم: ٩٠٣. وحديث أبي حميد الساعدي ﷺ أخرجه البخاري: ٣/١٢٣٢، وفي الأنبياء، باب: "يزفون" حديث رقم: ٣١٨٩، وانظر رقم: ٥٩٩٩. ومسلم: ١/٣٠٦، في الصلاة، باب الصلاة على النبي ﷺ بعد التشهد، رقم الحديث: ٤٠٧. وأبو داود: ١/٥٩٩-٦٠٠، في الصلاة، باب الصلاة على النبي ﷺ بعد التشهد، حديث رقم: ٩٧٩. وابن ماجه: ١/٢٩٣، في إقامة الصلاة والسنة فيها، باب الصلاة على النبي ﷺ، حديث رقم: ٩٠٥.

(١) سورة الشورى: ٥٢.

(٢) الطباق: هو الجمع بين مَعْنَيَيْن متنافِيَيْن. أي: بينهما تنافٍ وتَقَابل. انظر: حُسْن الصياغة شرح دروس البلاغة: ١٤٣، مختصر المعاني: ٣١٥.

آله ﷺ: بنو هاشم [ص١١/١] وبنو المطلب، هذا اختيار الشافعي وأصحابه.

وقيل: عِتْرته[1] وأهل بيته.

وقيل: جميع أمته، وهو قول مالك[2].

والصحيح جواز إضافة الآل إلى مُضْمَر كما استعمله المصنف.

وقال جماعة من أهل العربية: لا يصح إضافته إلا إلى مُظْهر.

والصَّحْب جمع صاحب: وهو كل من رأى النبي ﷺ مسلماً.

وقيل: مَنْ طالت مجالسته.

والصحيح الأول[3]، بخلاف التابعي لا يكفي فيه رؤيةُ

---

(١) في المصباح: ٣٩/٢: العِتْرة: نَسْل الإنسان، قال الأزهري: ورَوَى ثعلب عن ابن الأعرابي: أن العترة ولدُ الرجل، وذريته، وعقبه مِنْ صُلبه، ولا تعرف العرب من العترة غير ذلك، ويقال: رهطه الأدنون، ويقال: أقرباؤه، ومنه قول أبي بكر: نحن عِتْرة رسول الله ﷺ التي خرج منها، وبَيْضته التي تَفَقَّأت عنه. وعليه قول ابن السكيت: العترة والرهط بمعنى، ورهط الرجل: قومه وقبيلته الأقربون. اهـ. وقد جمع هذه الأقوال صاحب القاموس: ٨٤/٢، فقال: "نسل الرجل، ورهطه، وعشيرته الأدنَوْن، ممن مضى وغبر". اهـ. وانظر، لسان العرب: ٥٨٣/٤.

(٢) انظر، النهاية لابن الأثير: ٨١/١، فتح الباري: ٣٥٤/٣، شرح الزرقاني على الموطأ: ٣٣٦/١.

(٣) الأول مصطلح المحدثين، والثاني مصطلح الأصوليين. انظر: فتح الباري: ٧/٣-٥، نزهة النظر: ٥٥، تيسير التحرير: ٦٦/٣، الإحكام للآمدي: ٩٤/٢، العضد على ابن الحاجب: ٦٧/٢.

الصحابي(١)، والفرق شَرَف الصحبة، وعِظَم رؤية النبي ﷺ، وذلك أنّ رؤية الصالحين لها أثر عظيم، فكيف رؤية سيد الصالحين! فإذا رآه مسلمٌ ولو لحظةً انطبع قلبهُ على الاستقامة؛ لأنّه بإسلامه متهيئ للقبول، فإذا قابلَ ذلك النورَ العظيم أشْرَق عليه، وظهر أثره في قلبه وعلى جوارحه.

وقوله: "**خَيْرِ صَحْبٍ وآل**" صحيح؛ لأنه ليس في أصحاب الأنبياء مثل أصحاب نبينا ﷺ. ولأجل [ت١/٥] السجع قَدَّم الصَّحْب على الآل في الثاني، وجاء على أحد طريقي العرب، وهي(٢) رَدُّ الأول على الثاني، والثاني على الأول(٣)، ولولا هذا لقال خير آل وصحب، فَرَدَّ الأول للأول

---

(١) هذا هو مذهب الخطيب رحمه الله تعالى، فإنه يشترط أنْ يَصْحَب التابعيُّ الصحابيَّ، واشترط بعض العلماء مع اللقاء الرواية عن الصحابي، وإن لم يَصْحَبْه، والأكثرون على خلاف ذلك، فإنهم يكتفون باللقاء، ولذا قال العراقيُّ في "ألفيته":

والتابعُ اللاقي لمن قَدْ صَحبا　　وللخطيب حَدُّه أن يَصْحَبَا

قال السخاوي في شرحه في تعريف التابعي: هو (اللاقي لمن قد صحبا) النبي ﷺ، واحداً فأكثر، سواء كانت الرؤية من الصحابي نفسه، حيث كان التابعيُّ أعمى أو بالعكس، أو كانا جميعاً كذلك؛ لصدق أنهما تلاقيا، وساء كان مميِّزاً أم لا، سمع منه أم لا. انظر: فتح المغيث: ٤/١٤٥، وما بعده.

(٢) هذا على لغة أهل الحجاز في تأنيث الطريق، ولغة أهل نجد تذكيره، وبه جاء القرآن في قوله تعالى: ﴿فَاضْرِبْ لَهُمْ طَرِيقًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا﴾. انظر: المصباح: ٢/١٨.

(٣) ويُسمى في علم البديع: الطيَّ والنَّشر، وهو إما أنّ يكون النشر على ترتيب الطي، كقوله تعالى: ﴿وَمِن رَّحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِن فَضْلِهِ﴾، فقد جمع بين الليل والنهار، ثم ذكر السكونَ لليل، وابتغاءَ الرزق للنهار على الترتيب. وإما أنّ يكون النَّشْر على خلاف ترتيب الطَيِّ، كقول الماتن، وكقوله =

والثاني للثاني، وهما طريقان للعرب جائزان.

**(وبعد: فأولى[1] ما تَهُمُّ به الهِمَم العوالي، وتُصْرَف فيه الأيامُ والليالي - تَعَلُّمُ المعالِمِ الدينية، والكشفُ عن حقائق الملة الحنيفية، والغَوْصُ[2] في تَيَّار بحار مُشْكِلاته، والفَحْصُ عن أستار أسرار مُعْضِلاته).**

بَعْدُ: بضم الدال على الصحيح - مقطوعٌ عن الإضافة، أي: بَعْدَما سَبَق من التقديس والتنزيه، والحمدِ والصلاةْ، والعاملُ فيه فِعْلٌ مُقَدَّرٌ تقديره: أقول، وهو معطوف بالواو على: نَحْمَد ونُصَلِّي، وبَعْدَه فعلٌ آخر مُقَدَّرٌ تقديره: تَنَبَّه، هو معمول القول؛ لأجله دخلت الفاءُ على أولى، وفي الفاء فائدةٌ أخرى، وهي رَفْعُ تَوَهُّمِ إضافة "بعد" إلى أوْلى. وقوله: "**تَهُمُّ**" بضم الهاء، يُقال: هَمَّ بالأمر يَهُمُّ هَمّاً، أي: أراده. فأما بكسر الهاء فهو من الهميم: وهو الدبيب. والهِمَمُ جَمْع هِمَّة وهي الواحدة[3]، تقول: هَمَّة مثل: جَلْسة بالفتح للمرة، وبالكسر للهيأة، والجمع لِهاً[4]. وإسناد الفِعْل للهِمَم

= تعالى: ﴿فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُواْ فَضْلاً مِّن رَّبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾. ذكر ابتغاءَ الفضل للثاني، وعِلْمَ الحساب للأول، على خلاف الترتيب، انظر: "جواهر البلاغة" للهاشمي: ٣٧٦.

(١) في (ص)، و(ك): "فإن أولى".

(٢) في (ص)، و(ك): "والخوض".

(٣) انظر ما سبق في، لسان العرب: ١٢/٦١٠، القاموس المحيط: ٤/١٩٢، المصباح المنير: ٢/٣١٥.

(٤) أي: جمع هَمَّة، هو همَم التي على وزن لِهًا؛ لأنَّ فِعْلة تُجمع على فِعَل، ولِهًا على وزن فِعَل، فأراد "بلِهاً" الوزن التصريفي لِهمَم.

وهـو في الحقيقـة لفاعلـها مـن بـاب قولـه: شِـعْرٌ شـاعر. والمعـالم جَمْـع [ص١٢/١] مَعْلَم: وهـو مـا جُعِـل علامـةً للطـرق والحـدود، مثـل: أعـلام الحرم، ومعالمه المضروبة عليه، ويقال المَعْلَم: الأثر[1]، وهو راجع إلى معنى العلامة، ولا[2] خلاف في المعنى.

و"**المعالم**[3] **الدينية**": الأدلة الشرعية، وكلُّ ما يَهْدي إليهـا، وتَعَلُّمُهـا: تَعَرُّفُها.

و"**الملـة الحنيفيـة**": هـذه الملـة. قـال ﷺ: "بعثـت بالحنيفيـة «السـهلة السمحة)[4]»[5]، وسُمِّيت حنيفية؛ لأنها علـى ملـة إبـراهيم، والحَنِيـف[6] عند العرب: مَنْ كان على دين إبراهيم عليه السلام. وسُـمِّي إبـراهيم عليـه

---

(١) انظر، لسان العرب: ٤١٩/١٢.

(٢) في (ت): فلا.

(٣) في (ت): "فالمعالم".

(٤) في (ت): "السمحة السهلة".

(٥) أخرجه الخطيب في تاريخ بغـداد: ٢٠٩/٧، في ترجمـة جعفـر بـن أحمـد العطـار، مـن حديث جابر ﷺ عن النبي ﷺ أنه قـال: "بعثـت بالحنيفيـة السـمحة – أو السـهلة – ومن خالف سنتي فليس مني". وضعفه الألباني رحمه الله في ضـعيف الجـامع الصـغير: ١٠/٢، رقم الحديث: ٢٣٣٥. قال المناوي في فيض القدير: ٢٠٣/٣: "وفيه علي بن عمر الحربي أورده الذهبي في "الضعفاء"، وقال: صدوق ضعَّفه البَرْقـاني. ومسـلم بـن عبد ربه ضعَّفه الأزدي. ومن ثَمَّ أطلق الحافظ العراقي ضـعفَ سـنده. وقـال العلائـي: مسلم ضعفه الأزدي، ولم أجد أحداً وثَّقه، لكن له طرق ثلاث ليس يبعـد أن لا يـنزل بسببها عن درجة الحسن".

(٦) في (ص)، و(ك): "والحنيفية".

السلام حنيفاً؛ لميله عن دين الصابئة: وهم عباد الكواكب، وسُمِّي أتباعه حنفاء لذلك؛ ولميلهم عن اليهودية والنصرانية[1]، قال تعالى: ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلاَ نَصْرَانِيًّا وَلَكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا﴾[2].

والملة: الدين[3]. والدليل على أنَّ هذه الملةَ ملةُ إبراهيم قولُه تعالى: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾[4].

وادعى بعض العلماء أنها موافقةٌ لها في الأصول والفروع، والمشهور أنها موافقةٌ لها في الأصول فقط، وعلى هذا لا اختصاص لملة إبراهيم بذلك؛ لأنَّ دين الأنبياء كلّهم واحدٌ في الأصول، وإنما اختلفت الشرائع في الفروع، ويكون تسمية هذه الملةِ حنيفيةً؛ لمخالفتها ما كان عليه أهل الشرك واليهود والنصارى، كمخالفة إبراهيم مَنْ كان في زمانه من الكفار وهم الصابئة، واتِّبَاعُه دينَ الأنبياء قبله وبعده وهو الإسلام، **وحقائقها** على هذا[5] أصول الدين.

ولا تَشْمل أصولَ الفقه الذي تَصَدَّى له، والمعالم الدينية شاملةٌ له[6]،

---

(١) انظر، لسان العرب: ٩/٥٧، وفيه: حَنَف عن الشيء وتَحَنَّف: مال. ومعنى الحنيفية في اللغة: الميل، والمعنى أنَّ إبراهيم حَنَف إلى دين الله ودين الإسلام. اهـ. باختصار.

(٢) سورة آل عمران: ٦٧.

(٣) والجمع مِلَل مثل سِدْرة وسِدَر. انظر، المصباح: ٢/٢٤٦.

(٤) سورة النحل: ١٢٣.

(٥) أي: على المشهور، من أن موافقة هذه الملة لملة إبراهيم عليه الصلاة والسلام في الأصول فقط.

(٦) أي: لأصول الفقه.

وإنْ جعلنا اسم الملة شاملاً للأصول والفروع فكلا الأمرين [ك/٧] — أعني: المعالَم الدينية وحقائقَ الملة — شاملٌ للأصول والفروع؛ فيندرج فيه[١] أصولُ الفقه الذي تَصَدَّى له، وهو أحسن[٢]؛ لتكون مناسبته للتصنيف الذي تصدى له أكثر، ويشهد له قوله ﷺ: «بعثت بالحنيفية السمحة» فإنه يشير إلى الأصول والفروع جميعاً، ولا يلزم من ذلك موافقتها[٣] لشريعة إبراهيم في جميع الأشياء، بل لموافقتها في[٤] الأصول[٥] سُمِّيت بذلك.

و**حقائقُها** على هذا: جميعُ أحكامها ومعانيها وأسرارها.

والضمير في **مشكلاته ومعضلاته** عائدٌ على الكشف؛ لأن الإشكال والإعضال فيه لا فيها، فإنها بَيِّنَةٌ جَلِيَّةٌ بيضاءُ نقيةٌ، إذا ارتفع الحجاب عن الناظر رآها.

ولا خفاء بحسن استعاراته، وترشيحها في الغوص في تيار [ص١/١٣] البحار، والفحص عن أستار الأسرار، وكم مِنْ بحر لا يُدْرك له قرار، وسرْ تتعب[٦] في أبكاره الأفكار.

---

(١) أي: في اسم الملة.

(٢) أي: جَعْلُنا اسمَ الملة شاملاً للأصول والفروع أحسن.

(٣) في (ك): "توافقها".

(٤) سقطت من (ص).

(٥) في (ك): "للأصول".

(٦) في (ك) "تعبت".

(وإن كتابنا هذا **منهاج الوصول إلى علم الأصول، الجامعِ بين المعقول والمشروع**[١]**، والمتوسط بين الأصول والفروع**).

المنهاج: الطريق، جُعِل عَلَماً على[٢] هذا الكتاب.

والوصول إلى الشيء إنما يكون عند انتهاء طريقه، فقوله: "**منهاج الوصول**" معناه: الطريق التي يُتَوصل فيها إلى الوصول إلى علم الأصول، كما تقول[٣]: طريق مكة، أي: المُتَوَصَّل فيها إلى مكة، فليس الوصول فيه ولكنه غايته[٤].

وقوله: "**منهاج**" خبر "إنَّ"، ويجوز إطلاق ذلك على هذا الكتاب بمعناه الأصلي غيرِ عَلَمٍ؛ لأنَّ الاشتغال به مُوَصِّلٌ[٥] إلى ذلك.

وقوله: "**الجامع**": مخفوضٌ صفةً لعلم الأصول، ولا خفاء في جمعه بين المعقول والمشروع، فإنه[٦] نَتَج مِن نِكَاح نُورِ الشرع لصافي بناتِ الفكر، فجاء عريقَ الأصالة، شديدَ البسالة.

وتوسطه بين الأصول أي: أصول الدين والفروع؛

---

(١) سقطت الواو من (ت).

(٢) في (ت): "في".

(٣) في (ك): "يقولون".

(٤) أي: ولكن الوصول غاية الطريق.

(٥) في (ص): "يوصل".

(٦) في (ت): "وأنه".

ولهـذا[1][2] يستمد من الأول، ويُمِدُّ الثاني.

**(وهـو وإنْ صَـغُر حجمـه، كَبُـر علمـه، وكثـرت فوائـده، وجَلَّـت عوائده).**

وقوله: "**وهو**"، يعني: هذا الكتاب.

وصَغُر، بضم الغين، وكذلك كَبُر بضم الباء؛ لأنَه بمعنى عظُم، وأصل كبر بضم الباء لكِبَر الجُثَّة، ثم استعمل في كِبَر المعنى، وأمـا كِبَـر السـن فـلا يُقال فيه إلا كَبِر بكسر الباء[3]، وراعى المطابقة بين صَغُر وكَبُر لتضـادهما، واجتمعا لرجوع الصغر إلى الجُثَّة والكِبَر إلى المعنى[4].

والعوائد: جمع عائدة، وهي العطف والمنفعة، يقال: هـذا أَعْـوَدُ عليـك مِنْ كذا، أي: أنفع، وفلانٌ ذو عائدة، أي: تَعَطُّفٍ ونفع.

وإنَّ هذا الكتاب لكَمَا وصف.

**(جمعته رجاءً أن يكون سبباً لرشاد المستفيدين، ونجاتي يـوم الـدين، والله تعالى حقيقٌ بتحقيق رجاء الراجين).**

حَقَّق الله رجـاءه، وقولـه: "**حقيـقٌ بتحقيـق**" أي: خليـقٌ لـه وجـدير،

---

(١) في (ك): "وبهذا".

(٢) في (ص): "وهذا". وهو خطأ.

(٣) انظر، المصباح المنير، مادة (صغر): ١/٣٦٥، ومادة (كبر): ٢/١٨٢.

(٤) أي: وصف البيضاوي كتابه بالصِّغر والكِبَر وهما معنيان متنافيان؛ لكونه أراد بالصِّغر الجُثَّة، أي: الحجم الحسي للكتاب، وبالكبر المعنى، فهو مع صِغَر مبناه، كبيرٌ معناه.

وحَرِيٌّ، وحَرَى، وحَرٍ، كل ذلك بمعنى واحد[1].

وقصد المصنف التجانس[2] بين حقيق وتحقيق[3]، وإطلاق ذلك على الله ينبني[4] على أنّ الأسماء توقيفية أوْ لا.

(**أصول الفقه: معرفةُ دلائل الفقه إجمالاً، وكيفيةُ الاستفادة** [ت١/٦] **منها، وحالُ المستفيد**). هذه العبارة بعينها عبارة تاج الدين الأُرْمَوِيِّ في «الحاصل»[5].

ولْنُقَدِّم [ص١/١٤] مقدمة: وهي أنّه ينبغي أن يُذكر في ابتداء كلّ علم حقيقةُ ذلك العلم؛ ليتصورها الذي يريد الاشتغال به قبل الخوض فيه، فَمَنْ عَرَف ما يطلب هان عليه ما يبذل، فلا جرم[6] احتاج إلى تعريف

---

(١) في لسان العرب: ١٠/٥١: وهو حقيقٌ به، ومحقوق به، أي: خليقٌ له، والجمع أحقّاء، ومحقوقون. وفيه أيضاً: ١٠/٩١: وفلان خليق لكذا، أي: جديرٌ به، وأنت خليقٌ بذلك، أي: جدير... ويقال: إنه لخليق: أي: حَرِيٌّ، يقال ذلك للشيء الذي قد قرب أن يقع، وصح عند مَنْ سمع بوقوعه كونه وتحقيقه. وفيه أيضاً: ١٤/١٧٣: والحَرَى: الخليق... يقال: فلانٌ حَرِيٌّ بكذا، وحَرَىً بكذا، وحَرٍ بكذا، وبالحَرَى أن يكون كذا، أي: جديرٌ وخليق.

(٢) الجناس: هو تشابه اللفظين في النطق لا في المعنى. انظر، حسن الصياغة: ١٥٧.

(٣) وهو جناس ناقص؛ لأنّ "تحقيق" يزيد على "حقيق" بحرف التاء. والجناس التام: ما اتفقت حروفه في الهيئة والنوع والعدد والترتيب. مثل قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا غَيْرَ سَاعَةٍ﴾. انظر، حسن الصياغة: ١٥٨-١٥٩، جواهر البلاغة: ٣٩٧.

(٤) في (ص): "ينبئ". وهو خطأ.

(٥) انظر، الحاصل: ١/٢٣٠.

(٦) في اللسان: ١٢/٩٣: "ولا جرم، أي: لابد ولا محالة، وقيل: معناه حقاً".

أصول الفقه في أوله.

وهاهنا خمسة أشياء:

**أحدها**: لفظ **أصول الفقه** قبل أن يُسَمَّى به هذا العلم مركبٌ من مضاف ومضاف إليه. **والثاني**: هذا اللفظ بعد أن سُمِّي به فإنه صار (اسماً لهذا العلم)[1]، وكلٌّ من المضاف والمضاف إليه بهذا الاعتبار صار كالزاي والدال من زيدٍ، لا معنى له، وكلُّ مركب سُمِّي به معنىً فقد يتطابق معناه حالَ التركيب وحال التسمية، كعبدالله مُسَمَّى به رجلٌ، فهو صادق عليه بالاعتبارين، وقد لا يتطابقان كأنفِ الناقة مسمى به رجل.

ولفظ **أصول الفقه** مما تطابق فيه معناه حال التركيب، ومعناه حال التسمية من بعض الوجوه، كما سنبينه.

**الثالث**: معنى أصول الفقه قبل التسمية.

**الرابع**: معنى أصول الفقه بعد التسمية، مع قطع النظر عن أجزاء اللفظ المُطْلَق عليه.

**الخامس**: معناه بعد التسمية مع الالتفات إلى أجزاء اللفظ المُطْلَق عليه؛ لأنَّ اللفظ يدل عليه باعتبارين كما قدمناه، فإذا أُخِذ المعنى بأحد الاعتبارَيْن كان مغايراً له بالاعتبار الآخر، فيصدق على المعنى المذكور أنَّه إضافي لقبي باعتبارَيْن، لكن صِدْق اللفظ عليه بالإضافة إنما هو بطريق المجاز؛ لأنّه أخصُّ [ك/٨] من معناه الحقيقي، ... والحد إنما هو للمعنى

(١) في (ص): "اسما للعلم".

دون اللفظ، فالمقصود بيان المعاني الثلاثة، ويُعَبَّر عن المعنى الأول بالإضافي؛ لأنَّ المعنى مُرَكَّب من مضاف ومضاف إليه في الذهن، كما أنَ لفظه كذلك في النطق. ويُعَبَّر عن المعنى الثاني باللقبي باعتبار أنَّه مُلَقَّب بهذا الاسم، فإن اللفظ المركب جعل اسماً عليه، ولقباً له، وعلماً كسائر أعلام الأجناس، أو أسماء الأجناس.

فإنَّ عَلَم الجنس: هو الذي يقصد به تمييز الجنس من غيره، من غير نظر إلى أفراده. واسم الجنس: الذي يُقصد به مُسَمَّى الجنس باعتبار وقوعه على أفراده. حتى إذا دخلت عليه الألف واللام الجنسية الدالة على الحقيقة ساوى عَلَم الجنس[1].

هذا هو الذي نختاره في الفرق بين اسم الجنس وعَلَم الجنس [ص١/١٥].

ويستنتج[2] منه أنّ علم الجنس لا يُثَنَّى ولا يجمع؛ لأنّه إنما يُثَنَّى ويُجْمع الأفراد[3]، وجَعْلُه اسمَ جنسٍ أولى من جَعْلِه عَلَمَ جنس؛ لأنّه لو كان علماً لما دخلت عليه الألف واللام، وكذلك سائر أسماء العلوم من[4]

---

(١) يعني: إذا دخلت الألف واللام الجنسية على اسم الجنس ساوى عَلَمَ الجنس، أي: أصبح اسمُ الجنس يدل على الماهية والحقيقة فقط، وانقطعت دلالته على الأفراد، كمثل علم الجنس.

(٢) في (ك): "ونستنتج".

(٣) لأنَّ عَلَم الجنس يدل على الحقيقة والماهية، وهي واحدة لا تقبل التعدد، فلا تُثَنَّى ولا تجمع، وانظر، آداب البحث والمناظرة: ١/١٩.

(٤) سقطت من (ت).

فقهٍ ونحوٍ وغير ذلك[١].

ويُعَبَّر عن المعنى الثالث بالإضافي (أيضاً بأحد)[٢] الاعتبارين[٣]، كما سبق.

إذا عرفتَ هذه المقدّمة فهاهنا ثلاثة مباحث:

**(أحدها)**: في تعريف معنى أصول الفقه التركيبي قبل التسمية، ولابد في ذلك من تعريف المضاف، والمضاف إليه، والإضافة؛ لأنّ العلم بالمركب يتوقف على العلم بالمفرد.

ونبدأ في ذلك بتعريف المضاف، وليس كما توهمه[٤] بعض الناس من أنّه ينبغي البَداءة[٥] بالمضاف إليه، محتجاً بأن المضاف يَتَعَرَّف بتعريف المضاف إليه؛ لأنا نقول التعريف تعريفان[٦]:

---

(١) يعني: جَعْلُ أصول الفقه اسمَ جنس أولى من جعله عَلَم جنس؛ لأنه لو كان عَلَم جنس لما صح دخول الألف واللام عليه؛ لأنّ عَلَم الجنس معرفة، فلا يصح دخولها عليه، وكذلك سائر أسماء العلوم كلُّها أسماءُ أجناسٍ لا أعلامُ أجناس، ولذلك صح دخول الألف واللام عليها، فنقول: التفسير، الفقه، النحو، وغير ذلك.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) وهو اعتبار ما قبل التسمية؛ لأنّ الإضافة قبل التسمية، وأما بعد التسمية فليس هناك إضافة.

(٤) في (ص): "توهم".

(٥) بفتح الباء وضمها. انظر: لسان العرب: ١/٢٦-٢٧، القاموس المحيط: ١/٨، مادة (بدأ).

(٦) سقطت من (ص).

تعريف يُقَابل[1] التنكير، وهو الذي يكتسبه المضاف من المضاف إليه.

وتعريف يقابل الجهل، وهو المقصود هنا، وهذا لا يكتسبه المضاف من المضاف إليه.

فنقول: الأصول جمع، وتعريفه[2] بتعريف مُفْرِدِه، والأصل ما يتفرع عنه غيرُه.

وهذه العبارة أحسن من قول أبي الحسين[3]: ما ينبني عليه غيره[4]؛ لأنّه لا يقال: إن الولد ينبني على الوالد، و[5] يقال: إنه فَرْعُه.

وأحسن مِنْ قول صاحب «الحاصل»: ما مِنْه الشيء[6]؛ لاشتراك "مِنْ" بين الابتداء والتبعيض[7].

---

(١) في (ص): "مقابل".

(٢) في (ص)، و(ك): "وتعرفه".

(٣) هو أبو الحسين محمد بن علي بن الطَّيِّب البصري، شيخ المعتزلة، وصاحب التصانيف الكلامِّية. كان فصيحاً بليغاً، يتوقد ذكاءً وله اطّلاع كبير. من مصنفاته: "المعتمد في أصول الفقه" من أجود الكتب، "تَصَفُّح الأدلة". توفي ببغداد سنة ٤٣٦هـ.

انظر، سير: ٥٨٧/١٧، تاريخ بغداد: ١٠٠/٣، وفيات: ٢٧١/٤.

(٤) انظر: المعتمد: ٥/١.

(٥) سقطت الواو من (ت).

(٦) انظر الحاصل: ٢٢٨/١.

(٧) واستعمال المشترك في التعريفات قبيح.

وأحسن من قول الإمام: المحتاج إليه[1]؛ لأنّه إنْ[2] أريد بالاحتياج ما يُعْرف في علم الكلام من: احتياج الأثر إلى المؤثر، والموجود إلى الموجِد – لَزِم إطلاقُ الأصل على الله تعالى، وإنْ أُريد: ما يَتوقَّفُ عليه الشيء – لَزِم إطلاقُه على الجزء والشرط وانتفاء المانع[3].

وإن أُريد: ما يَفْهمه أهلُ العُرْف من الاحتياج – لَزِم إطلاقُه على الأكل واللبس ونحوهما[4].

وكل هذه اللوازم مستنكرة، وكل هذه التعريفات للأصل بحسب اللغة، وإن كان أهلُ اللغة لم يذكروها في كتبهم، وهو مما[5] نبهنا على أنّ الأصوليين يتعرضون لأشياء لم يتعرض لها أهل اللغة[6].

وأما في العُرْف: فالأصل مستعمل في ذلك، ولم يترك أهل العرف الاستعمال في ذلك، لكن العلماء يطلقونه مع ذلك على شيئين أخَصّ منه.

**أحدهما**: الدليل.

---

(١) انظر، المحصول: ١/ق ١/٩١.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) لأن الشرط يتوقف عليه المشروط، والجزء يتوقف عليه الكل، وانتفاء المانع يتوقف عليه الشيء.

(٤) في (ت): "ونحوها".

(٥) في (ت): "ما".

(٦) الأصل في اللغة: أسفل كل شيء، وجمعه أصول. انظر، لسان العرب: ١١/١٦، القاموس المحيط: ٣/٣٢٨، المصباح المنير: ١/٢٠.

**والثاني**: المحقَّق الذي يُشَك في ارتفاعه؛ لتفرع المدلول عن[1] الدليل، والاستصحاب عن[2] اليقين السابق[3].

**والفقه تعريفه** سيأتي في كلام المصنف [ص١/١٦].

**والإضافة** تفيد الاختصاص، فإنْ كان المضاف اسماً جامداً أفادت مطلق الاختصاص، كحَجَر زيد[4]، وإضافة الأعلام إذا وقعت من هذا القبيل، كقول الشاعر:

علا زيدُنا يوم النَّقَا رأسَ زَيْدِكمْ[5]

وإن كان المضاف اسماً مشتقاً — أفادت الإضافة اختصاصَ المضاف بالمضاف إليه في المعنى المشتق منه، كغلام زيد، تفيد اختصاص الغلام بزيد في معنى الغلامية[6] (وكاتب الملك: تفيد اختصاصه بالمَلِك في الكتابة،

---

(١) في (ص)، و(ك): "على".

(٢) في (ص): "على".

(٣) فوجه العلاقة بين المعنى اللغوي للأصل، وهذين المعنيين عند العلماء: أنَّ الدليل يتفرع عنه المدلول، واليقين السابق يتفرع عنه الاستصحاب.

(٤) فحَجَر اسمٌ جامدٌ غيرُ مشتق، فليس هو اسم فاعل، ولا اسم مفعول، ولا صفة مشبهة، ولا غيرها من المشتقات، وإضافة الجامد إلى المعرفة تفيد الاختصاص، أي: هذا حَجَرٌ مختصٌ بزيد.

(٥) فقوله: زيدنا، عَلَم مضاف إلى معرفة فأفاد الاختصاص؛ لأنَّ العلم من الأسماء الجامدة غير المشتقة. وكذا قوله: زيدكم. وهذا صَدْرُ بيت عَجْزه: بِأَبْيَضَ مَاضِي الشَّفْرَتَيْنِ يَمَانِ. وقائله رجل من طيء، كما في تعليق الشيخ محمد محيي الدين علي ابن عقيل: ١/١٢٨.

(٦) في (ت)، و(ك): "الغلمانية".

وإضافة الأصول إلى الفقه مِنْ هذا القبيل تُفيد اختصاصَ الأصولِ بالفقه)[١] في معنى لفظة "الأصول"، وهو كون الفقه متفرعاً عنه[٢]. وظَهَر بهذا أن أصول الفقه بالمعنى التركيبي: ما يَتَفَرَّع عنه الفقه.

والفقه كما يتفرع عن دليله، يتفرع عن العلم بدليله، فيسمى كلٌّ منهما أصلاً للفقه، ولا فَرْقَ في الأدلة في هذا المقام بين الإجمالية والتفصيلية، فإن[٣] كلاً منهما يتفرع الفقه عنه، وعن العلم به[٤].

فصار أصول الفقه بالمعنى التركيبي يشمل أربعةَ أشياء [ت ٧/١]:

الأدلة الإجمالية، وعِلْمُها، والأدلة التفصيلية، وعلمها.

وهذا ليس هو المُصْطَلح عليه[٥]، ولا يصح تعريف هذا العلم بمدلول أصول الفقه الإضافي؛ لأنَّه أعم منه، إلا إذا أخِذ بعد التسمية كما سيأتي[٦].

---

(١) في (ص): "وكانت الملك تفيد اختصاص الأصول بالفقه". وهذا تحريف وسقط.

(٢) فإضافة الأصول إلى الفقه تفيد التعريف؛ لأنها إضافة نكرة إلى معرفة، وتفيد الاختصاص في المعنى المشتق منه لفظة الأصول.

(٣) في (ت): "وأن"، وفي (ص): "بأن".

(٤) سقطت من (ت).

(٥) سقطت من (ص).

(٦) انظر: تعريف الأصول بمعناه الإضافي في: المحصول ١/ق ١/٩١، شرح الكوكب: ٣٨/١، نهاية الوصول في دراية الأصول: ١٥/١، نهاية السول: ٧/١، التحصيل من المحصول: ١٦٧/١، تيسير التحرير: ١٠/١.

**المبحث الثاني: في تعريف معنى أصول الفقه اللقبي:**

وهو المصطلح عليه.

ولا شك أنَّ كلاً من الأدلة التفصيلية، والعلمِ بها غيرُ داخلٍ فيه؛ لأنَّ ذلك من وظيفة الفقيه والخلافي، فلم يوضع أصول الفقه في الاصطلاح لكل ما يَحْتاج إليه الفقيه[1]، بل لبعض ما يحتاج إليه[2]، كدأب أهل العُرْف في تخصيص الأسماء العرفية ببعض مدلولاتها في اللغة.

والأدلة التفصيلية مثل: قوله[3]: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاَةَ﴾[4]، ودلالته على وجوب الصلاة، ونحو ذلك.

ثم بعد إخراج الأدلةِ التفصيلية وعِلْمِها من الوضع[5]، تبقى الإجماليةُ وعِلْمُها.

والمراد بالإجمالية: كليات الأدلة، فإنَّ قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاَةَ﴾، ﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى﴾[6]، و﴿اقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ﴾[7]، ونَهْيه ﷺ عن قَتْل النساء والصبيان[8]، وإطلاقُ الرقبة في موضع، وتقييدُها بالإيمان في موضع،

---

(١) في (ك): "الفقه".

(٢) سقطت من (ص).

(٣) سقطت من (ص).

(٤) سورة الأنعام: ٧٢.

(٥) أي: من الوضع الاصطلاحي لأصول الفقه، وهو المعنى اللقبي له.

(٦) سورة الإسراء: ٣٢.

(٧) سورة التوبة: ٥. ولكن الآية بالفاء ﴿فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ﴾.

(٨) أخرجه البخاري: ٣/١٠٩٨، في الجهاد، باب قتل الصبيان في الحرب، رقم: ٢٨٥١، وباب قتل النساء في الحرب، رقم: ٢٨٥٢. ومسلم: ٣/١٣٦٤، في =

وصلاتُه ﷺ في الكعبة[1]، وإجمالُ الصلاة في الآية المذكورة، وبيانُ جبريلَ لها، ونسخُ التوجه إلى بيت المقدس، والإجماعُ على أنَّ بنت الابن لها السدس (مع البنت)[2] عند عدم العاصب[3]، وخبر ابن مسعود في ذلك[4]، وقياس الأُرْز على البُّر، ومُرْسل سعيد بن

---

= الجهاد والسير، باب تحريم قتل النساء والصبيان في الحرب، رقم: ١٧٤٤، ومالك في الموطأ: ٢/٤٤٧، في الجهاد، باب النهي عن قتل النساء والولدان في الغزو، حديث رقم: ٩، كلهم من حديث ابن عمر رضي الله عنهما. وأخرجه مالك أيضاً عن ابنٍ لكعب بن مالك رضي الله عنهما: ٢/٤٤٧، حديث رقم: ٨.

(١) أخرجه البخاري: ١/١٥٥، في كتاب القبلة، باب قول الله تعالى: ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى﴾، رقم الحديث: ٣٨٨، وأخرجه في عدة مواضع، انظر الأرقام: ٤٥٦، ٤٨٢-٤٨٤، ١١١٤، ١٥٢١، ٢٨٢٦، ٤٠٣٨، ٤١٣٩. وأخرجه مسلم: ٢/٩٦٦، في كتاب الحج، باب استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره، والصلاة فيها، والدعاء في نواحيها كلها، رقم الحديث: ١٣٢٩.

(٢) في (ص): "مع الثلث". وهو خطأ ظاهر.

(٣) وهو أخوها الشقيق. انظر: الرحبية بشرح المارديني وتعليق د. مصطفى البغا: ٦٨، ٨٦.

(٤) خبر ابن مسعود ﷺ أخرجه البخاري في صحيحه: ٦/٢٤٧٧، في الفرائض، باب ميراث ابنة ابن مع ابنة، رقم: ٦٣٥٥. والحاكم في المستدرك: ٤/٣٣٤، وقال صحيح على شرط الشيخين. ووافقه الذهبي. والبيهقي في الكبرى: ٦/٢٢٩، ٢٣٠، في الفرائض، باب فرض الابنة، وباب فرض ابنة الابن مع ابنة الصلب ليس معهما ذكر. ونص الخبر كما في البخاري والبيهقي: "هُزَيْل ابن شُرَحْبيل قال: سئل أبو موسى عن ابنة وابنةِ ابن وأخت. فقال: للابنة النصف، وللأخت النصف، وأت ابن مسعود فَسَيُتابِعُني. فسئل ابن مسعود، وأُخبر بقول أبي موسى فقال: لقد ضَلَلْتُ إذاً وما أنا من المهتدي، أقضي فيها بما قضى النبي ﷺ: للابنة النصف، ولابنة الابن =

المسيَّب[1] [ص١٧/١] في النهي عن بيع اللحم بالحيوان[2]، وقول عثمان

---

= السدس تكملة الثلثين، وما بقي فللأخت. فأتينا أبا موسى فأخبرناه بقول ابن مسعود، فقال: لا تسألوني ما دام هذا الحبر فيكم".

(١) هو سعيد بن المسيَّب بن حَزْن، أبو محمد المخزوميُّ القرشي، أحد أعلام الدنيا، وسيد التابعين. ولد لسنتين مضتا من خلافة عمر بن الخطاب ﷺ سنة ١٣. قال مكحول: "سعيد بن المسيَّب عالم العلماء". وهو أحد فقهاء المدينة السبعة، توفي رحمه الله عام ٩٤هـ. انظر، طبقات ابن سعد: ١١٩/٥، حلية: ١٦١/٢، سير: ٢١٧/٤، شذرات: ١٠٢/١.

(٢) أخرجه مالك في الموطأ: ٦٥٥/٢، في كتاب البيوع، باب بيع الحيوان باللحم، حديث رقم: ٦٤، عن سعيد بن المسيَّب: أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الحيوان باللحم. ورواه الشافعي عن مالك كما في الأم: ٨١/٣، ومستدرك الحاكم: ٣٥/٢، كتاب البيوع، والسنن الكبرى: ٢٩٦/٥، كتاب البيوع، باب بيع اللحم بالحيوان. ورواه أبو داود عن القعنبي عن مالك أيضاً في المراسيل: ١٦٦-١٦٧، حديث رقم: ١٧٨. قال ابن عبدالبر في التمهيد: ٣٢٢/٤: "لا أعلم هذا الحديث يتصل من وجه ثابت من الوجوه عن النبي ﷺ، وأحسن أسانيده مرسل سعيد بن المسيَّب هذا، ولا خلاف عن مالك في إرساله، إلا ما حدثنا خلف بن قاسم — ثم ذكر السند إلى — يزيد بن مروان أخبرنا مالك عن ابن شهاب عن سهل بن سعد الساعدي قال: نهى رسول الله ﷺ عن بيع اللحم بالحيوان. وهذا حديث إسناده موضوع لا يصح عن مالك، ولا أصل له في حديثه". ووصله الدارقطني كذلك في سننه: ٧٠/٣-٧١، وقال: "تفرَّد به يزيد بن مروان عن مالك بهذا الإسناد ولم يتابع عليه، وصوابه في الموطأ عن ابن المسيَّب مرسلاً". قال ابن حبان في المجروحين: ١٠٥/٣ عن يزيد هذا: "كان ممن يروي الموضوعات عن الثقات، لا يجوز الاحتجاج به بحال. سمعت محمد ابن محمود قال: سمعت الدارمي: سمعت يحيى بن معين يقول: يزيد بن مروان كذاب". وانظر لسان الميزان: ٢٩٣/٦. وأخرج الحاكم في المستدرك: ٣٥/٢، =

في بيع البراءة[١]، والمصلحة المرسلة في التترس[٢]، والأخذ بـالأخف في ديـة

= ومن طريقه البيهقي في الكبرى: ٥/٢٩٦، عن الحسن عن سمرة: أن النبي ﷺ نهى عن بيع الشاة باللحم. قال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد، رواته عن آخرهم أئمة حفاظ ثقات، ولم يخرجاه، وقد احتج البخاري بالحسن عن سمرة". ووافقه الذهبي على تصحيحه. وقال البيهقي: هذا إسناد صحيح، ومن أثبت سماع الحسن البصري من سمرة بن جندب عَدَّة موصولاً، ومن لم يثبته فهو مرسل جيد يُضم إلى مرسل سعيد بن المسيَّب، والقاسم بن أبي بزة، وقول أبي بكر الصديق ﷺ قال ابن حجر رحمه الله في التلخيص: ٣/١٠ عن مرسل سعيد بن المسيَّب رحمه الله: "وله شاهد من حديث ابن عمر رواه البزار، وفيه ثابت بن زهير وهو ضعيف. وأخرجه من رواية أبي أمية ابن يعلى عن نافع أيضاً، وأبو أمية ضعيف. وله شاهد أقوى منه من رواية الحسن عن سمرة، وقد اختُلف في صحة سماعه منه، أخرجه الحاكم والبيهقي وابن خزيمة". وانظر، تكملة المجموع للسبكي: ١١/١٩٥.

(١) بيع البراءة هو أن يشترط البائعُ على المشتري التزام كلّ عيب يجده في المبيع على العموم، وقول عثمان ﷺ أخرجه مالك رحمه الله في الموطأ: ٢/٦١٣، والبيهقي من طريقه في الكبرى: ٥/٣٢٨. وانظر: شرح الزرقاني على الموطأ: ٣/٢٥٥، بداية المجتهد: ٢/١٨٤، الحاوي: ٦/٣٢٩.

(٢) المصالح المرسلة: هي المصالح التي لا يُعلم هل اعتبرها الشارع أو ألغاها. انظر نهاية السول: ٤/٩٨. ومسألة التترس: هي ما إذا صال علينا كفار تترسوا بأسارى المسلمين، وقطعنا بأننا لو امتنعنا عن الترس لصدمونا واستولوا على ديارنا وقتلوا المسلمين كافة حتى الترس، ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً من غير ذنب صَدَر منه. فإن قتل الترس والحالة هذه مصلحة مرسلة؛ لكونه لم يُعهد في الشرع جواز قتل مسلم بلا ذنب، ولم يقم أيضاً دليل على عدم جواز قتله عند اشتماله على مصلحة عامة المسلمين، لكنها مصلحة ضرورية قطعية كلية؛ فلذلك يصح اعتبارها، أي: يجوز أن يؤدي اجتهاد مجتهد إلى أن يقول: هذا الأسير مقتول بكل حال، فحِفْـــــظ =

اليهودي[(1)(2)]، والاستحسان في التحليف على المصحف[(3)]، ونحو ذلك، كُلُّها أدلةٌ مُعَيَّنة، وجزئياتٌ مُشَخَّصَةٌ، والعلم بها ليس من أصول الفقه في شيء، وإنما هو[(4)] وظيفة الفقيه[(5)]. ولهذه الأدلة وأمثالِها كلياتٌ، وهي مُطْلق الأمر والنهي والعموم والتخصيص[(6)]، والإطلاق والتقييد، والفِعْل، والإجمال والتبيين، والنسخ، والإجماع، وخبر الواحد، والقياس،

---

= كلّ المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع من حفظ مسلمٍ واحد. انظر، نهاية السول: ٤/٣٩٠ – ٣٩١.

(١) في (ت): "اليهود".

(٢) أي: أن الشافعي رحمه الله أخذ بالأخف في دية اليهودي؛ لأن بعض العلماء أوجب فيه الدية كاملة، وبعضهم أوجب نصف الدية، وبعضهم أوجب الثلث فأخذ الشافعي بذلك، والأخذ في ذلك أن الشافعي رحمه الله أوجب ما أجمعوا عليه، وبحث عن مدارك الأدلة فلم يصح عنده دليل على إيجاب الزيادة، فرجع إلى استصحاب الحال في البراءة الأصلية التي يدل عليها العقل، فهو تمسك بالاستصحاب ودليل العقل. وهذا الذي قال به الشافعي في الأخذ بثلث الدية هو قضاء عمر وعثمان ﷺ. انظر، المستصفى: ١/٢١٦-٢١٧، نهاية المحتاج: ٧/٣٠٣، بداية المجتهد: ٢/٤١٤، سبل السلام: ٣/٢٥١.

(٣) قال الشافعي ﷺ: "رأيت بعض الحكام يحلّف على المصحف، وذلك حسن". وقد بين الشافعية أن هذا الاستحسان له دليل وهو فعل ابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهما؛ ولأن الشرع ورد باعتبار ما فيه إرهاب وزجر عن اليمين الفاجرة، والتحليف بالمصحف تعظيم، فكأنه من باب القياس تغليظاً باليمين كما غلّظت بالزمان والمكان الشريفين. انظر، البحر المحيط: ٨/١٠٦، المحلي على الجمع: ٢/٣٥٤.

(٤) الضمير يعود على العلم بها، أي: وإنما العلم بها وظيفة الفقيه. وفي (ص) كُتِب فوق الضمير (هو)، (هي). والظاهر أنّه من الناسخ.

(٥) في (ص)، و(ك): "الفقه".

(٦) في (ص): "والخصوص".

والمرسل، وقول الصحابي، والمصلحة المرسلة، والأخذ بالأخَفّ، والاستحسان عند مَنْ يقول به.

وهذه الكليات داخلة في الجزئيات، فإنَّ الكلي الطبيعي[1] موجود في الخارج وفي الذهن في ضِمْن مُشَخَّصاته[2].

ففي الأدلة اعتباران:

**أحدهما**: من حيث كونُها مُعَيَّنة، وهذه وظيفة الفقيه، وهي المُوصِلة القريبة إلى الفقه، والفقيه قد يعرفها بأدلتها إذا كان أصولياً، وقد يَعْرفها بالتقليد ويتسلمها من الأصولي[3]، ثم يرتب الأحكامَ عليها، فمعرفتها حاصلةٌ عنده.

**والاعتبار الثاني**: مِنْ حيث كونُها كلية، أعني: يَعْرِف ذلك الكليَّ المندرجَ فيها، وإن لم يعرف شيئاً من أعيانها، وهذه وظيفة الأصولي، فمعلوم الأصوليي: الكليُّ، ولا معرفة له بالجزئي من حيث كونُه أصولياً، ومعلومُ الفقيه: الجزئيُّ، ولا معرفة له من حيث كونُه فقيهاً بالكلي، إلا

---

(١) الكلي الطبيعي: هو الماهية المُنْتَزَعة من الأفراد الخارجية، التي تَعْرِض لها الكليةُ في الذهن أي: إمكان الصدق على كثيرين، كمفهوم الحيوان، ومفهوم الإنسان، ومفهوم المُثَلّث، ومفهوم الشجرة، ومفهوم الكتاب، وغيرها، المنتزعة من أفرادها الخارجية، التي يَعْرِض لكل منها في الذهن أنها تصدق على أفراد كثيرة. انظر، المنهج القويم في المنطق الحديث والقديم: ٨٩.

(٢) أي أفراده. انظر، هذه المسألة في المنهج القويم: ٨٦.

(٣) في (ك): "الأصول".

لكونه مندرجاً في الجزئي المعلوم، وأما من حيث كونه كلياً فلا.

فالأدلة الإجمالية: هي الكلية، سُمِّيت بذلك؛ لأنها تُعلَم مِنْ حيث الجملة لا من حيث التفصيل، وهي مُوصلةٌ بالذات إلى حكمٍ إجمالي، مثل: كونُ (كلِّ مأمورٍ به)[1] واجباً، وكل منهيٍّ عنه حراماً، ونحو ذلك.

وهذا لا يسمى فِقْهاً في الاصطلاح، ولا يُوصل إلى الفقه التفصيلي[2] وهو معرفة سنية الوتر أو وجوبه، والنهي ببطلان[3] بيع الغائب أو صحتِه مثلا إلا بواسطة.

فقَيْد الإجمالِ مأخوذٌ في الأدلةِ والمعرفةِ معاً أيضاً[4].

وليست مأخوذة في الفقه؛ ولذلك لا يلزم من النظر في الأصول حصولُ الفقه، والحكمُ الكليُّ متوقفٌ على الأصول توقفاً ذاتياً.

والحكم التفصيليُّ وهو الفقه موقوفٌ عليه أيضاً وعلى غيره، لكنه[5] قد يكون بالتقليد للأصولي، كما أشرنا إليه.

وبهذا يظهر أنّ الاجتهاد في الفقه على الإطلاق شَرْطُه الأصول،

---

(١) في (ص)، و(ك): "كل ما يؤمر به".

(٢) في (ص)، و(ك): "بالتفصيلي". وهو خطأ.

(٣) في (ص): "عن بطلان". وهو خطأ.

(٤) أي: قول الماتن في تعريف أصول الفقه: "معرفة دلائل الفقه إجمالاً". فإجمالاً قيدٌ للمعرفة والأدلة، لا للفقه، يعني: المعرفةُ في "الأصول" إجماليةٌ لا تفصيليةٌ، والأدلة في "الأصول" إجماليةٌ لا تفصيلية.

(٥) في (ص): "كلية". وهو تحريف.

ومَعْرِفَتُها بالاجتهاد، وأما[1] [ص١/١٨] بدون ذلك فيكون مُقَلّداً وإن اجتهد في تفريع المسائل.

ثم هذه الأدلة الكلية لها حقائق في أنفسها (من حيث دلالتُها، وتَعَلُّقُ العلمِ بها، فهل وضع أصول الفقه لتلك الحقائق في أنفسها)[2]، أو للعلم بها؟.

كلام المصنف يقتضي الثاني.

وكلام الإمام وغيره يقتضي الأول[3].

ولكل منهما وجه، فإن الفقه كما يَتَوقَّف على الأدلة يتوقف على العلم بها، وقد يُرَجَّح ما فعله المصنف بأن العلم بالأدلة يُوصِل إلى المدلول، والأدلة لا توصل إلى المدلول، إلا بواسطة العلم بها؛ لأنَّ الفقه علم، لكل أهل العُرْف يسمون المعلوم أصولاً؛ وكذلك يسمون المعلوم فقهاً، فتقول: هذا كتاب أصول، وكتاب فقه، والأولى جَعْل الأصول للأدلة، والفِقْه للعلم، لأنّه أقرب إلى الاستعمال اللغوي[4].

ثم الأدلة لها اعتباران:

---

(١) في (ت): "أما".

(٢) سقطت من (ت).

(٣) انظر، المحصول: ١/ق ١/٩٤، البحر المحيط: ١/٤٠.

(٤) أي: تفسير الأصول بالأدلة أقرب إلى الاستعمال اللغوي من تفسيره بالعلم؛ إذ معناه اللغوي: ما يتفرع عنه غيره، وهذا أقرب إلى الدليل منه إلى العلم، والفقه في اللغة الفهم، فنجعله في الاصطلاح للعلم. وانظر، البحر المحيط: ١/٤١.

**أحدهما**: حقيقتها في نفسها.

**والثاني**: من حيث دلالتُها على الفقه.

والمأخوذ في حد أصول الفقه إنما هو هذا الثاني، وهو مستفاد من الإضافة في قولنا أدلة الفقه؛ لما قدمناه أنّ الإضافة تُفيد اختصاصَ المضاف بالمضاف إليه في معنى لفظة المضاف، فالشَّرْط في الأصولي معرفةُ أدلة الفقه من حيث دلالتُها على الفقه خاصة، وقد يكون لها عوارض أخرى لا يجب معرفتُه بها.

ثم معرفةُ الأدلة من حيث كونُها أدلة – لابد معه في الاستدلال من شروط، وهي كيفية الاستدلال، ومعظمها يُذكر في باب التعارض والتراجيح، فَجُعِلَت جزءًا آخر من أصول الفقه؛ لتوقف الفقه عليها.

وليس كل أحد يتمكن من الاستدلال، ولا يحصل له الفقه بمجرد علم تلك الأدلة، وكيفية الاستدلال؛ لأنها أدلة ظنية ليس بينها وبين مدلولاتها ربطٌ عقلي، فلابد من اجتهاد يحصل به ظَنُّ الحكم.

فالفقه موقوف على الاجتهاد، والاجتهاد له [ت ١/٨] شروطٌ يُحتَاج إلى بيانها، فَجُعِلَت جزءًا ثالثاً من أصول الفقه؛ لتوقف الفقه عليها.

وهذا مجموع ما يذكر في أصول الفقه: الأدلة، وكيفيةُ الاستدلال، وكيفيةُ حال المُسْتَدِل.

والإمام ومَنْ وافقه[1] يجعلون أصول الفقه عبارة عن الثلاثة.

والمصنف وطائفة يجعلونه عبارة عن معرفة الثلاثة[2]، فالمعارف الثلاثة عندهم هي أصول الفقه، وقد تقدم البحث في ذلك [ص١/١٩].

فقول المصنف: "**وكيفية الاستفادة**" معطوف على دلائل الفقه، أي: ومعرفة كيفية الاستفادة، وكذا قوله: "**وحال المستفيد**" أي: ومعرفة حال المستفيد، والمراد بالمستفيد: المجتهد؛ لأنّه الذي يستفيد الأحكام من أدلتها، ويقع في بعض النسخ: حال المُسْتَدِل وحال المستفيد. وهي غلط، كان في بعض النسخ: حال المستدل، وفي بعضها: حال المستفيد، فجمع بعض النُّسَّاخ بينهما، واقتضى هذا الغلط أن يُحْمل المستدل على المجتهد، والمستفيد على المقلّد؛ لأنّه يستفيد من المجتهد، لكن الفقه ليس موقوفاً على التقليد بوجه أصلاً، فلا يجوز أن يكون جزءًا من أصول الفقه، بخلاف الاجتهاد، فإن الفقه موقوفٌ عليه، نعم إذا عُرِف المجتهد عُرف أنْ مَنْ سواه مقلّد، وهذا جاء بالعَرَض لا بالقصد، أعني: معرفة المقلّد.

نعم بعض الناس (قد يُسَمُّون)[3] علمَ المقلّد فقهاً، فمِنْ هذا الوجه يحسن إدراجه في أصول الفقه؛ لتوقف فِقْهه عليه.

---

(١) كصاحب التحصيل: ١/١٦٨، والحاصل: ١/٢٣٠، والآمدي في الإحكام: ١/٨، وصفي الدين الهندي في نهاية الوصول: ١/٢٤.

(٢) انظر في هذا، شرح اللمع: ٦، البرهان: ١/٨٥، بيان المختصر: ١/١٤، البحر المحيط: ١/٤٠.

(٣) في (ص)، و(ك): "قد سَمَّى".

وفيه فائدةٌ لا تُذْكر إلا فيه، وهي حُكْمُه إذا اختلف عليه المجتهدون، ونحو ذلك.

وقول المصنف: "**دلائل**"، لو قال أدلة لكان[1] أحسن؛ لأنَّ فعيلاً لا يُجْمع على فَعَائل إلا شاذًا[2].

وقوله: "**إجمالاً**" مصدرٌ في موضع الحال، أو تمييزٌ إما مِنْ (معرفة، وإما من)[3] دلائل، كلٌّ منهما يَصِحُّ أن يُراد به على ما بيَّنَّا، ويزداد على جَعْله من **معرفة** وجهٌ آخر، وهو أن يكون نعتاً لمصدر محذوف، تقديره: عرفاناً إجمالاً، وإعرابه تمييزٌ أقوى؛ لأنّه يُبَيِّن جهةَ الإضافة، كقولك: هذا أخوك رضاعةً أو نسباً.

وهذا القيد أعني: قَوله: "**إجمالاً**" لإخراج[4] العلم بالأدلة على التفصيل، فليس من أصول الفقه، ولا هو الفقه أيضاً[5]، كما وقع في

---

(١) في (ص)، و(ك): "كان".

(٢) في تاج العروس: ١٤/٢٤٢، ٢٤٣، مادة (دلل): "الدليل: ما يُستدل به. وأيضاً الدَّالُّ. وقيل: هو المرشِد، وما به الإرشاد. الجمع: أدلّة، وأدِلاء.... والدلائل جمع دَليلة، أو دَلالَة" وانظر: لسان العرب: ١١/٢٤٨-٢٤٩. قال ابن مالك رحمه الله في شرح الكافية الشافية: ٤/١٨٦٦: "وأما (فعائل) جمع (فَعِيل) من هذا القبيل — فلم يأت في اسم جنسٍ فيما أعلم، لكنه بمقتضى القياس لعَلَم مؤنث كـ (سَعَائد) جمع (سَعِيد) عَلَم امرأة". وانظر، نهاية السول: ١/١٩ .

(٣) سقطت من (ص).

(٤) في (ت)، و(ص)، و(ك): "لا يخرج". وهو خطأ من النساخ، والصواب ما أثبته.

(٥) سقطت من (ص).

عبارة بعض شارحي هذا الكتاب[1]؛ لأنَّ الفقه عنه[2]، بل هو يذكر في الفقه، ومن وظيفة الفقيه، وأصول الفقه: الأدلة الإجمالية وعِلْمُها.

وهل أصول الفقه بحسب الاصطلاح يصدق على القليل من ذلك والكثير، أو لا يصدق إلا على المجموع؟.

اختيار[3] الإمام الثاني[4]، فلم يَجْعل أصول الفقه يُطلق على بعضه، وهذا إنما يظهر إذا أُخِذ مضافاً ومضافاً إليه، أما إذا أُخِذ اسماً على هذا العِلْم فينبغي أن يصدق على القليل منه والكثير، كسائر العلوم، ولهذا إذا رأيت مسألةً واحدةً منه تقول: هذه أصول فقه. والاعتذار عن الجمع [ص١/٢٠] في لفظة: الأصول، بأمرين:

---

(١) وهو الجارَبردي.
انظر، السراج الوهاج في شرح المنهاج: ١/٧٤-٧٥، بتحقيق د. أكرم أوزيقان.

(٢) كذا في (ت)، و(ص)، و(ك): "غيره". وكلاهما صحيح؛ إذ الفقه مستفاد عن العلم بالأدلة التفصيلية، والعلم بالأدلة التفصيلية غير الفقه؛ إذ الدليل غير المدلول، ومعرفة الدليل غير المدلول أيضاً، فالفقه ثمرة معرفة الدليل التفصيلي، وسيأتي تعريف الفقه بأنه: العلم بالأحكام الشرعية المكتسب من أدلتها التفصيلية. فالفقه علم بالأحكام لا بالأدلة التفصيلية.

(٣) في (ك): "اختار".

(٤) أي: الإمام الرازي يجعل أصول الفقه من باب الكل، الذي لا يَصْدق إلا على الجميع، وغيرُه يجعله من باب الكلي، الذي يصدق على كل فرد.
انظر، المحصول: ١/ق ١/٩٤، البحر المحيط: ١/٣٩، نهاية الوصول لصفي الدين الهندي: ١/٢٤.

**أحدهما**: أنَّه[1] بعد التسمية به[2] لا يجب المحافظة على معنى الجمع.

**والثاني**: أنَّه جمع مضافٌ إلى معرفةٍ فَيَعُم، والعموم صادق على كل فرد.

وكلام المصنف مُحتَمِل لما قاله الإمام، ولما قلناه بالطريق المذكور.

وعدول المصنف عن علم إلى معرفة[3]، نُقَدِّم عليه مقدِّمة: وهي أنّ المعرفة تتعلق بالذوات، وهي التصور، والعلم يتعلق بالنِّسب وهو التصديق[4]، فإذا أراد أنّ علم الأصول[5] تصورٌ محضٌ فليس كذلك؛ لأنَّ العلم بكون الأمر للوجوب، والنهي للتحريم — من أصول الفقه، وهو تصديق، فالإتيان بلفظ العلم في هذا المقام أحسن، لأنه أعم من المعرفة، ولهذا يُقَسَّم[6] العلم إلى: التصور، والتصديق. ويقول النحاة في العلم إذا لم يكن عرفاناً.

---

(١) في (ص): "أن".

(٢) سقطت من (ص).

(٣) أي: عدول المصنف في تعريفه لأصول الفقه عن التعريف بـ: علم دلائل الفقه... الخ، إلى: معرفة دلائل الفقه ... الخ.

(٤) أي: أنَّ المعرفة تتعلق بالذوات والمفردات، فمعرفتها تصور، وأما العِلْم فإنه يتعلق بالنسب بين الموضوع والمحمول، وهذا تصديق. انظر، تعريف التصور والتصديق في آداب البحث والمناظرة للشنقيطي: ٨، وحاشية البيجوري على متن السلم: ٢٨.

(٥) في (ت): "الأصولي".

(٦) في (ص): "ينقسم".

ثم سواء[1] قلنا: عِلْمٌ أو مَعْرِفَةٌ أو أدلةٌ أو طُرُقٌ، كما قال الإمام — فيرد على جميع ذلك سؤال قوي، وهو أنّ الطريق: ما يُفْضي النظر الصحيح فيه إلى علم المدلول أو ظَنّه[2]، والدليل: ما يفضي النظر الصحيح فيه إلى المدلول[3]، وعلم الدليل أو الطريق كذلك. والمدلول هاهنا هو الفقه؛ لقوله: أدلة الفقه أو طرق الفقه[4].

وقد قدمنا أن الفقه بحسب الاصطلاح لا يصدق إلى على معرفة الأحكام التفصيلية [ك١/١١]، فيلزم من هذا أن يكون أصول الفقه معرفة

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) انظر هذا التعريف في، التحصيل: ١/١٦٨، وقال الجرجاني في التعريفات: ١/١٢٢: الطريق: هو ما يمكن التوصلُ بصحيح النظر فيه إلى المطلوب.

(٣) انظر، البحر المحيط: ١/٥٠، شرح اللمع للشيرازي: ١/١٥٥. قال الزركشي في البحر: ١/٥١: وخَصَّ المتكلمون اسم الدليل ما دل بالمقطوع به من السمعي والعقلي، وأما الذي لا يفيد إلا الظن فيسمونه أمارة، وحكاه في "التلخيص" عن معظم المحققين. وزعم الآمدي أنّه اصطلاح الأصوليين أيضاً، وليس كذلك، بل المصنفون في أصول الفقه يطلقون الدليل على الأعم من ذلك، وصرح به جماعة من أصحابنا. اهـ. وانظر، الأحكام: ١/١١، العضد على ابن الحاجب: ١/٣٩، شرح الكوكب المنير: ١/٥٣، وظاهر صنيع الشارح رحمه الله تعالى أنّه يفرق بين الطريق والدليل، فيجعل الطريق أعم، والدليل أخص؛ لأنّ الأول شامل لما يفيد القطع والظن، والثاني خاص بما يفيد القطع كما هو مذهب المتكلمين، وإلا فأيٌّ فرق بين التعريفين، إن لم يُقَل بهذا، وهو بهذا التفريق يكون مخالفاً لما عليه جماهير الأصوليين.

(٤) في هذا نظر، لأن المدلول هنا هو أدلة الفقه الإجمالية لا الفقه، ولا أدلته التفصيلية، كما سبق الإشارة إليه.

أدلـة الأحكـام التفصـيلية، وأنَّ مَـنْ عرفهـا عـرف الفقـه[1] ضـرورة، بمـا قررناه[2] من أنَّ النظر في الـدليل يوجـب العلـم بالمـدلول، فيلـزم أن يكـون الأصول فقهاً، وأن يكون كـل أصـولي فقيهـاً، وهـذا ظـاهر الـبطلان، ولا يُنْجِي عن هذا [3] قيدُ الإجمال في المعرفة، أو في الأدلة[4]؛ لأن الإجمـالي إن كان دليلاً للتفصـيلي – لـزم مِـنْ حصـولِه[5] حصـولُه، وإن لم يكـن دلـيلاً للتفصيلي – فسدت إضافته إلى الفقه؛ لأن الفقه تفصيلي.

ودليل الفقه مجموع أمرين:

**إحدهما**: الإجمالية.

**والثاني**: التفصيلية.

والأول مندرج في الثاني، فكلُّ مَـنْ علـم الثـاني علـم الأول تقليـداً أو اجتهاداً، ولا يحصل الفقه إلا بعلمهما، والأصول بالأول[6] فقط.

وقد سَلِم من هذا السؤال ابنُ الحاجب حيث قال: إن حَدَّه لقباً: العلـمُ بالقواعد التي يُتَوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عـن أدلتـها التفصيلية. ومع ذلـك يـرد عليـه أنَّ مِـنَ القواعـد النحويـة وغيرهـا مـا هـو

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) في (ت): "ضرورةَ ما قررنا". وفي (ك): "ضرورةً مما قررناه".

(٣) أي: عن هذا البطلان.

(٤) في (ص)، و(ك): "الدلالة".

(٥) في (ص): "تحصيله". والضمير يعود على الدليل التفصيلي.

(٦) في (ص)، و(ك): "في الأول".

كذلك، ولم تدخل في أصول الفقه، فالحد غير مانع [ص١/٢١]، وغير جامع أيضاً؛ لأنه أخرج الأدلة عن الأصول جملة.

فإن قلتَ: هل مِن اعتذار عن المصنِّف والإمام وغيرهما في السؤال الذي قدمتُه؟

قلتُ: نعم، وهو أنَّ الأدلة التفصيلية التي يحصل عنها الفقه لها جهتان:

**إحداهما**: أعيانها.

**والثانية**: كلياتها.

وكل دليلٍ هكذا، فليست الأدلة منقسمةً على ما هو إجمالي غير تفصيلي، وتفصيلي غير إجمالي، بل كلها شيء واحد له جهتان، فالأصولي يعلمه من إحدى الجهتين، والفقيه يعلمه من الأخرى، ويصدق على ذي الجهتين أنَّه معلوم مِنْ وجه.

فالمراد بالأدلة التفصيلية التي هي موصلة إلى الفقه، والأصولي يعرفها من جهة الإجمال، فلها اعتباران، والنظر في الدليل إنما يفيد العلمَ بالمدلول إذا نُظِر فيه على سبيل التفصيل، والأصولي لم ينظر فيه كذلك[1]، لا جرم لم يحصل له الفقه؛ لانتفاء شرط نظره، لا لانتفاء كون المنظور فيه دليلاً في نفسه.

وهذا جوابٌ حسن (يصح به كلامُهم ويندفع السؤال، وبه يترجَّح أن يُجعل قيد الإجمال للمعرفة لا للأدلة)[2]، وإنْ كان جعله للأدلة صحيحاً

---

(١) في (ت): "كدال".

(٢) في (ص): "يصح للأدلة". وهذا سقط وتحريف

أيضاً، باعتبار أنَّ للأدلة نسبتين (كما قدمناه)[1]، فهي باعتبار إحدى النسبتين غَيْرُها باعتبار الأخرى، هذا كُلُّه في تعريف المعنى اللقبي، إذا قطعنا النظر عن أجزاء اللفظ، وكذلك إذا لاحظناها مع التخصيص الذي أشرنا إليه فيما سبق، فإن التعريف يحصل بما ذكره أيضاً. وليس من شرط الحد أن يكون بأجزاء محمولة كما ظنه بعضهم[2]، بل بأجزاء داخلة في الحقيقة، وأجزاء المحدود هنا[3]، وهي المعارف الثلاث كذلك، والمعرفة جنس للأصول[4]، (وما أضيفت)[5] إليه من الأدلة والكيفيتين فصولٌ، تقديره: معرفةٌ متعلّقةٌ بالأدلة والكيفيتين، فالمتعلقة فصل، وإنما جعلناه فصلاً؛ لأن التعلق داخلٌ في ذات العلم، فإن جَعَلْتَه خارجاً كان خاصة، وكان التعريف رسماً تاماً[6][7].

---

(١) في (ص)، و(ك): "كما قدمنا".

(٢) الأجزاء المحمولة: هي الأوصاف العَرَضية التي تُحْمل في ضمن الوصف الذاتي، فالإنسان:حيوان ناطق. هذا هو التعريف الحقيقي؛ لأنها أجزاء داخلة في حقيقة الإنسان. وهناك أجزاء محمولة للإنسان وليست داخلة في حقيقته، مثل كون الإنسان: طويلاً، قصيراً، أحمرَ، أسودَ، يمشي، ضاحكًا.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في (ص)، و(ك): "الأصول".

(٥) في (ص)، و(ك): "وما أضيف". والضمير هنا يعود على الجنس.

(٦) الرسم التام: هو التعريف بالجنس القريب والخاصة. انظر: حاشية البيجوري على متن السلم: ٤٣.

(٧) انظر، تعريف الأصول بمعناه اللقبي في: المحصول: ١/ ق١/٩٤، شرح الكوكب: ٤٤/١، نهاية الوصول في دراية الأصول: ٢٤/١، نهاية السول: ٥/١، اللمـــع: =

**البحث الثالث: في الفرق بين المعاني الثلاثة وتعريفاتها، وما بينها من النسب.**

أما المعنى الأول وهو معنى أصول الفقه قبل التسمية: فهو أعم مطلقاً من الثاني والثالث اللذين هما بعد التسمية، وتعريفه أعم من تعريفهما، ولا يحصل به تعريف هذا العلم كما سبق، وإطلاقه عليه إطلاقٌ للأعم[1] على الأخص، ولم يذكر المصنف ولا غيره ممن أراد تحديد علم أصول الفقه [ص١/٢٢] ذلك، إلا على سبيل التَّقْدِمة، كما فعله الإمام، فإنه ذكر المفردات، ثم ذكر تعريف أصول الفقه مُسَمًّى به[2]؛ ولذلك أخذ فيه قيدّ الإجمال، ولو راعى مدلوله قبل التسمية لم يأخذ فيه قيدَ الإجمال.

وأما معناه اللقبي، ومعناه الإضافي بعد التسمية إذا لُوحِظَت أجزاء لفظه -فهما سواء، وتعريفهما سواء، سواء[3] أفسرنا[4] الأصول بالأدلة، أم بالمحتاج إليها، يصح على كلّ من التقديرين أن نجعل أصول الفقه اسماً للأدلة، وهي مُحْتَاجٌ إليها، فيتحد المعنى اللقبي والإضافي.

أما الإضافي فظاهر.

---

= ص ٦، تيسير التحرير: ١/١٤، جمع الجوامع بشرح المحلي: ١/٣١، بيان المختصر للأصفهاني: ١/١٤.

(١) في (ص)، و(ك): "الأعم".

(٢) في (ص): "مسميانه". وفي (ك): "مسمياته". وكلاهما خطأ.

(٣) سقطت من (ص).

(٤) في (ص)، و(ك): "فسرنا".

وأما اللقبي؛ فلتسمية الأدلة بذلك.

ويصح أن نجعله اسماً للمعرفة، فيتحدان أيضاً.

أما اللقبي فظاهر.

وأما الإضافي فظاهر إنْ جعلنا الأصل: المُحْتاج إليه، وإنْ جعلناه: الدليل - فنكون[1] قد سمَّينا به العلمَ بالدليل، من باب تسمية العلم باسم المعلوم[2].

فإن قلتَ: إذا جعلنا الأصول: الأدلة، والتسمية للمعرفة تغاير المعنى اللقبي والإضافي قطعاً، فيجب أن يكون لكل منهما حد؟.

قلتُ: ليس المراد بالإضافي معناه قبل التسمية، وإلا لورد المعنى الأول، وقد قدمنا أنَّه خارج قطعاً، فإنما المراد تعريف المعنى اللقبي باعتبار ملاحظة أجزاء اللفظ، فلابُدَّ أن يُوجد فيها تغييرٌ: إما بمجاز، أو بتخصيص؛ حتى يوافق اللقب، وحينئذ يتحد التعريفان. ويستحيل أن يكون لعلم أصول الفقه المصطلح عليه حدان:

**أحدهما**: باعتبار الإضافة قبل التسمية.

**والثاني**: باعتبار اللقب.

---

(١) في (ك): "فيكون".

(٢) والمعنى: أننا أطلقنا الدليل وأردنا به العلم. فأصول الفقه: أدلة الفقه، فأردنا بالأدلة العلم والمعرفة مجازاً، من باب تسمية العلم باسم المعلوم، فالدليل معلوم، وأصول الفقه علم، فأطلقنا المعلوم وأردنا العلم.

**(والفقـــه: العلم بالأحكام الشرعية العملية، المكتسب من أدلتها التفصيلية)**

في معنى الفقه بحسب اللغة ثلاثة أقوال:

**أحدها:** مُطْلق الفهم[1].

**والثاني:** فهم الأشياء الدقيقة[2].

**والثالث:** فَهْم غرض المتكلم مِنْ كلامه[3].

وقولنا:"غرض المتكلم" إشارة إلى أنَّه زائد على مجرد دلالة اللفظ الوضعية؛ فإنه يشترك في معرفتها الفقيه وغيره ممن عرف الوضع، وبهذا الاعتبار يُسْلب عمن اقتصر على ذلك من الظاهرية اسمَ الفقه.

---

(١) في القاموس ٢٨٩/٤: "الفقه: بالكسر، العلم بالشيء، والفهم له، والفطنة". وانظر: لسان العرب ٥٢٣/١٣، والمصباح المنير ١٣٤/٢. وانظر: الإحكام ٧/١، بيان المختصر ١٨/١، الوصول إلى الأصول ٥٠/١، بذل النظر في الأصول ص٦.

(٢) قاله الشيرازي في شرح اللمع ١٥٧/١، وبعض الحنفية. انظر: البحر المحيط ٣٢/١، ورجَّحه القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ١٦- ١٧.

(٣) قاله الرازي في المحصول ١/ ق١/ ٩٢، وأبوالحسين في المعتمد ٤/١، والجرجاني في التعريفات ص ١٤٧. وقد اختلف الأصوليون في معنى الفقه لغة، فالأكثرون على أنَّه الفهم. لكن قال الطوفي في شرحه على مختصره ١٠٩/١: "قلت: كل ذلك له أصل في اللغة". انظر: شرح الطوفي ١/ ١٠٦، تحقيق: د- إبراهيم آل إبراهيم، البحر المحيط ٣٠/١، نفائس الأصول في شرح المحصول ١/ ١١٧، نهاية الوصول في دراية الأصول ١٥/١، شرح الكوكب المنير ٤٠/١.

وأما في الاصطلاح فقد ذكره المصنف، والكلام عليه من وجوه:

**أحدها**: قوله:"**العلم**"جنس يشمل التصور والتصديق القطعي[1]، وإنما قلنا ذلك؛ لأن العلم صفة تُوجب تمييزاً لا يحتمل النقيض[2]، ويلزمها التعلق بمعلوم، فإنْ [ص١/٢٣] كان المعلوم ذاتاً[3]، أو معنى مفرداً[4]، أو نسبة غير خبرية[5] - فهو التصور.

وإنْ كان نسبة خبرية فهو التصديق القطعي.

مثاله: العالم حادث، ههنا أمور[6] أربعة: ذات العالم، ومعنى الحدوث في نفسه، والارتباط بينهما من غير حكم بثبوته أو بانتفائه.

---

(١) لَمَّا ذَكَر العلم-ذكر التصور والتصديق القطعي؛ لأنَّ العلم خاص بالإدراك القطعي.

(٢) في (ت): "النقض".

(٣) كزيد، بكر، عمرو، سماء، أرض. ونحوها من الذوات.

(٤) كحرارة، وبرودة، وخوف، وشجاعة. ونحوها من المعاني المفردة.

(٥) المراد بالنسبة غير الخبرية: المضاف والمضاف إليه، والصفة والموصوف، والشرط دون الجواب. فمثال المضاف والمضاف إليه: رسول الله، غلام زيد، كتاب أصول الفقه. فهذه نسب غير خبرية؛ لأنها لا تفيد خبراً.
لكن لو قلنا: رسول الله محمد، غلام زيد أمين، كتاب أصول الفقه نافع - فهذه نِسَب خبرية؛ لأنها أفادت خبراً.
ومثال الصفة والموصوف: الرجل العالم. فهذه نسبة غير خبرية؛ لأنَّ الرجل مبتدأ، ويحتاج إلى خبر، ولم يُذكر. لكن لو قلنا: رجل عالم. فهذه نسبة خبرية مكوَّنة من مبتدأ وخبر. ومثال الشرط دون الجواب: إنْ قرأتَ الأصول. إنْ تصدقتَ على الفقراء.

(٦) سقطت من (ص).

والعلم بهذه الثلاثة تصور.

والرابع: هو ثبوت ذلك الارتباط أو انتفاؤه، وهو النسبة الخبرية، وهو التصديق، وهكذا في كل قضية موضوعها ومحمولها مفردان، والارتباط بينهما نسبة تقييدية[1] وهي[2] من قبيل المفرد، ووقوع تلك النسبة أو عدم وقوعها أمر رابع، فتعلق العلم بتلك الثلاث تصور، وتعلقه بالرابع تصديق[3].

والفرق بين الثالث والرابع دقيق، فإنك تقول: علمتُ حَدَثَ العالم، بمعنى تصورتُه.

وعلمتُ حَدَثَ العالم، بمعنى صَدَّقْتُ به، فالنسبة واحدة، ولكن التصور عِلْمُها في نفسها، والتصديق[ت١/١٠] عِلْم حصولِها، فحقيقة المعلوم في التصديق كحقيقة المُخْبَر به في الخبر، بل هي حقيقةٌ واحدة، إنْ تَعَلَّق بها الكلام سُمِّي خبراً، وإنْ تَعَلَّق بها العلم سُمِّي تصديقا.

والتصور أخص من العلم مطلقاً[4]، والتصديق أخص منه من وجه؛

---

(١) وهي كون الثاني صفة للأول، كالنسبة في قولك: حيوان ناطق. والنسبة التقييدية هي أحد أنواع النسبة غير الخارجية. انظر: شرح البيجوري على السلم ص ٢٨.

(٢) في (ص)، و(ك): "وهو".

(٣) راجع تعريف التصور ومراتبه، والتصديق في شرح البيجوري على السلم ص ٢٨.

(٤) لأنه أحد قِسْمَي العلم، فنسبة التصور إلى العلم: نسبة عموم وخصوص مطلق؛ إذ يتحد التصور مع العلم في التصور، وينفرد العلم عن التصور بالتصديق القطعي. هذا إذا جعلنا التصور بمعنى إدراك معنى مفرد، أو إدراك ذات، أو نسبة غير خبرية، =

لأن التصديق قد يكون بالخبر، وليس بعلم؛ لخروجه[1] من حد العلم[2].

وتفسير التصديق بما قلناه: وهو العلم بالنفي أو الإثبات - يُصَحِّح انقسامَ العلمِ الذي هو الإدراك إلى التصور والتصديق، بخلاف ما إذا فَسَّرناه بالحكم، أو بالحكم مع التصور، فلا يصح انقسام العلم إليه، إلا إذا قيل: إن العلم بالنفي أو الإثبات حكم.

والمعروف أنّ الحكم إيقاع النسبة[3].

وكَشْف اللبس في ذلك أنَّ الحكم: هو نسبة أمرٍ إلى أمرٍ بالإثبات أو النفي، وهو قِسْم من أقسام الكلام - قد[4] يكون بالنفس، وقد يكون

---

= كما سبق ذكره. وأما إذا جعلنا التصور بمعنى حصول صورة الشيء في النفس فهو مرادف للعلم الشامل للتصور بذلك المعنى، وللتصديق.

فَتَحَصَّل أنَّ التصور له استعمالان كما قاله في شرح الشمسية:

أحدهما: استعماله في المعنى الأخص، وهو الذي ذكره الشارح. والثاني: استعماله في المعنى الأعم. انظر: شرح البيجوري على متن السلم ص ٢٨، مع تصرف يسير.

(١) في (ص)، و(ك): "بخروجه".

(٢) المعنى أنّ: التصديق إذا كان قطعياً فهو جزءٌ من العلم وأخص منه، وإذا كان التصديق ظنياً كان خارجاً من حد العلم؛ لأنَّ العلم خاص بالقطعيات. فنسبة التصديق إلى العلم: نسبة عموم وخصوص من وجه؛ لأنَّ التصديق القطعي يتحد مع العلم في التصديق القطعي، وينفرد التصديق عن العلم بالتصديق الظني، وينفرد العلم عن التصديق بالتصور.

(٣) والتصديق: هو إدراك وقوع النسبة. والفرق بين إدراك وقوع النسبة، وبين إيقاعها واضح.

(٤) في (ت): "وقد".

باللسان، فإذا قلنا: حكم الذهن فإنما نريد الإخبار النفساني.

ثم إن هذا الإخبار مُحتَمِل للتصديق والتكذيب، والتصديق والتكذيب إما بالإخبار، بأن يقال لقائله: صدقتَ أو كذبتَ.

وإما بالعلم والاعتقاد، فإنَّ مَنْ عَلِم صِدْق المُخْبِر يُقال: إنه[1] مُصَدِّقٌ له، ومَنْ عَلِم كذبه يقال: إنه مكذِّب له، فسمي العلم المتعلِّق بذلك الخبر، أو بمضمون الخبر - تصديقاً، لما قلناه؛ لأنّه مُصَدِّق له.

فالعلم مُتَعَلِّق[2] بالحكم، أو بمضمونه، (لا منقسِم إليه)[3].

وقولنا: بمضمونه؛ لأنَّ العلم قد يتعلق بالنسبة الخارجية وقد يتعلق بالخبر [ص١/٢٤] عنها.

فالثاني: (تصديق للخبر، والأول: تصديق لمضمونه)[4].

والحكم مِنْه ما هو تصديق: وهو الإخبار بصِدْق الصادق، ومنه ما ليس بتصديقٍ: وهو بقية[5] الأحكام. وإنما ساغ[6] في العُرْف إطلاقُ

---

(١) في (ص)، و(ك): "له".

(٢) في (ص)، و(ك): "يتعلق".

(٣) في (ص): "لا ينقسم إليه".

(٤) في (ك): "والثاني تصديق بمضمونه". وهو خطأ. وفي (ص): "فالثاني فالأول تصديق للخبر، والثالث والثاني تصديق لمضمونه". وهو خطأ أيضاً.

(٥) في (ص): "تقييد". وهو خطأ.

(٦) في (ص)، و(ك): "شاع".

التصديقات على القضايا مطلقاً؛ لأنها قابلة لأنْ تُصَدَّق، فكأنهم قالوا: الصادقة.

ومن هنا يتبين أنَّ أحق القضايا باسم التصديق ما كان مقطوعاً به؛ لأنَّه الذي يُصَدِّقه العلم.

أما المظنونة، والمشكوك فيها، والموهومة - فلا يُوثَق بأيِّها إذا عُرِضت على العلم يُصَدِّقها أو يُكَذِّبها. فإنْ أُطلق عليها اسمُ التصديق فإنما هو بطريق احتمالها له، وإنما تُسَمَّى[١] حكماً. وجميعُ الأشياء معروضةٌ على العلم وهو الميزان لها، فالمفردات يتصورها، والأحكام الصحيحة يُصَدِّقها، والباطلة يُصَدِّق نقيضها[٢].

ولما كان دائماً في القضايا مُصَدِّقا لها أو لنقيضها[٣] - سُمِّي تعلقه بها تصديقاً، وتُرِك لفظ التكذيب، للاستغناء عنه بنقيضه، ولقبح لفظه، وإنما سُمِّي العلمُ بالصدق تصديقاً لأنَّ به يُصَدّق (فهو الأصل في التصديق)[٤]، وإطلاق التصديق على الحكم بالصدق للزومه له.

وإطلاقه على الحكم بذلك بطريق الظن فيه بُعدٌ[٥][٦].

---

(١) في (ص)، و(ك): "وإنما سمي". وهو خطأ.

(٢) يعني: يُبْطل القضيةَ الباطلة، ويَحْكُم بصحة نقيضها، فتصديقها تصحيحها.

(٣) في (ص): "ولنقيضها". وهو خطأ.

(٤) في (ص): "فهو الأصل في الأصل في التصديق". وهذه الزيادة خطأ.

(٥) في (ص): "بعيد".

(٦) وجه البعد أنّه فهم أنّ التصديق قِسْم من العلم، والعلم هو اليقين، فإذا جاءت قضية ظنية، مثل: أظن أنّ السماء تمطر غداً-لا يسمى تصديقا.

وإطلاقُه على الحكم مطلقاً سواء أكان[1] تصديقاً لخبر[2] أم لا - بعيدٌ عن اسم التصديق.

وقد أطلنا في هذا لأنا لم نجد مَنْ حَقَّقه هكذا.

وفي العلم اصطلاح آخر خاص لا يندرج فيه التصور يقال فيه: الاعتقاد الجازم المطابِق لموجِب. وهذا هو أحد قسمي العلم العام، وهو العلم التصديقي فإنا قدمنا أنَّه لابد وأن يكون قطعيا.

فقولنا: جازم - يُخْرِج[3] الظَّنَّ والشك والوهم.

وقولنا: مطابق - يُخْرِج[4] الجهل.

وقولنا: لموجِب - يُخْرِج[5] التقليد.

ومنهم مَنْ يقول: الثابت، بدل قولنا: لموجب؛ لأنَّ اعتقاد المقلِّد غير ثابت؛ لأنه يمكنه اعتقاد نقيضه، واليقين لا يمكن اعتقاد نقيضه.

وهذا النوع من العلم لا يكون معلومه إلا حكماً: بإسناد أمرٍ إلى أمرٍ مُحْتمِلاً للتصديق والتكذيب، (أو مضمون)[6] ذلك الحكم: وهو وقوع

---

(١) في (ص)، و(ك): "كان".

(٢) في (ص)، و(ك): "بخبر".

(٣) في (ص): "مُخْرِج".

(٤) في (ص): "مُخْرِج".

(٥) في (ص): "مُخْرِج".

(٦) في (ت): "ومضمون". وهو خطأ؛ لأنَّ الشارح سبق وأن بَيَّن أنَّ العلم يتعلق بالنسبة الخارجية التي هي مضمون الحكم، أو الخبر عن النسبة الخارجية. =

تلك النسبة في نفس الأمر، كما بيناه.

إذا عرفتَ الاصطلاحين في العلم فلك أن تجعله في كلام المصنف بالمعنى الأعم، ويَخْرج التصور بما بعده وهو الذي [ص١/٢٥] سلكه[1] الإمام وعليه سؤال سنورده.

ولك أن تجعله بالمعنى الأخص فلا يكون التصور داخلا فيه، ولا يكون قوله بالأحكام مُخْرِجاً لشيء بل توطئةً للشرعية.

وعلى كلا التقديرين لا يندرج الظن فيه: ولذلك أُورد عليه السؤال الذي سيأتي.

وقد يطلق العلم باصطلاح ثالث على الصناعة كما تقول: عِلْمُ النحو، أي: صناعته، فيندرج فيه الظَّنُّ واليقين، وكلُّ ما يتعلق بنظر في المعقولات[2] لتحصيل مطلوبٍ يُسمى عِلْماً، ويُسمى صناعة.

وعلى هذا الاصطلاح لا يرد سؤالُ الظَّنِّ لكنهم كلهم أوردوه فكأنهم[3] لم يريدوا هذا الاصطلاح، أو أرادوه ولَحَظوا معه معنى العلم في الأصل، ويُطلق النحاة العلم أيضا على المعرفة، (وهي أحد نوعيه)[4]،

---

= وتوضيح الجملة: وهذا النوع من العلم لا يكون إلا حكما، أو مضمون ذلك الحكم. فجملة: أو مضمون ذلك الحكم، معطوفة على قوله: لا يكون معلومه إلا حكما.

(١) في (ص): "شككه". وهو خطأ.

(٢) في (ت)، و(ك): "معقولات".

(٣) في (ك): "وكأنهم".

(٤) في (ك): "وهي أجابو عنه" وفي (ص): "وهي أجابوا ". وكلاهما خطأ وهو تحريف.

ولكن ليس فيها اعتقاد ولا ظن بل تصور محض، ولا يجوز أن تكون هي المراد ههنا؛ لأنَّ الفقه تصديق لا تصور.

**الوجه الثاني من الكلام على التعريف: الباء في قوله: (بالأحكام).**

ولْنُقَدِّم مقدمةً: وهي أنَّ "عَلِم" فِعْل مُتَعَدٍّ بنفسه، وقد جاء بالباء في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَعْلَمْ بِأَنَّ اللَّهَ يَرَى﴾[١] فاحتمل زيادتَها، واحتمل أن[٢] يكون عَلِم مُضَمَّناً معنى أحاط.

ومما يتنبه له أنَّ "علم" المتعدية إلى مفعولين لم يُدْخِلوا الباءَ على واحد من مفعولَيْها إذا ذُكِرا صريحَيْن، ودخلت على أنَّ وصلتها السادة مَسَدَّهما؛ لدلالتها على النسبة التي هي المعلومة، وهذا يُقَوِّي التضمين، ويُقَوِّي قول أكثر النحويين أنها سادة مسد المفعولين، يُضْعِف قولَ مَنْ يُقَدِّر معها مفعولاً ثانياً؛ لأنَّ المفعول الأول لا يدخل عليه الباء وليس هو المعلوم، أعني: المُخْبَر بعلمه، إنما المُخْبَر بعلمه نسبة الثاني إليه، وإذا قلت[٣]: علمتُ قيامَ زيدٍ، بمعنى [ت١/١١] أنَّه قام أو يقوم — جاز دخول الباء في المفعول، كما تدخل على "أنْ"؛ لأنَّ المعلوم فيهما ثبوت النسبة.

وإذا كانت عَلِم بمعنى عَرَف[٤] جاز دخول الباء على مفعولها، وتكون زائدة كقولك: عرفته وعرفت به.

---

(١) سورة العلق: ١٤.

(٢) في (ص)، و(ك): "بأن".

(٣)سقطت من (ص)، و(ك).

(٤) علم خاص بالأخبار، وعَرَف خاص بالمفردات. فيكون عَلِم هنا للمفردات.

فإن أردتَ مُخْبَرَه صح أن يكون عَلِم على حقيقتها.

إذا علمتَ هذا فدخولُها في قوله: "**العلم بالأحكام**" - لابد منه.

أما على طريقة التضمين في الفعل فظاهر.

وأما على طريقة الزيادة في الفعل فلأنَّ المصدر المُعَرَّف بالألف واللام ضعيف العمل جداً[1]. (والعامل إذا ضعف)[2] يُقَوَّى بالحرف، كقوله: ﴿إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾[3] ﴿وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾[4][5].

وعلى كل تقدير [ص١/٢٦] هي متعلِّقة بالعلم، وأما تقدير محذوف يتعلق به، كقولنا: العلم المتعلق بالأحكام فلا حاجة إليه إلا إذا فَسَّرنا العلم بالصناعة فيظهر تقديره.

**الوجه الثالث: قوله: «بالأحكام»**: يخرج به العلم بالذوات[6]،

---

(١) لبعده عن مشابهة الفعل؛ لأنه كلما قَرُب الاسم من الفعل قَوِي عملهُ، وكلما بَعُد عن مشابهة الفعل ضَعُف عمله، والألف واللام من علامات الاسم، فإذا دخلت على المصدر أضعفت عمله؛ لبعده عن مشابهة الفعل.

(٢) في "ص"، و(ك): "وإذا ضعف".

(٣) سورة يوسف: ٤٣.

(٤) سورة البقرة: ٩٧. وسورة آل عمران: ٣. وسورة فاطر: ٣١. وسورة الأحقاف: ٣٠.

(٥) أصل الجملة : ومُصَدِّقًا ما بين يديه. فمُصَدِّق اسم فاعل ، وهو أضعف من الفعل بالنسبة للعمل ؛ لأنه اسم ، والأصل في العمل للفعل ، فأُدْخِلت اللام للتقوية ، فأصبحت الجملة : "ومُصَدِّقًا لما بين يديه".

(٦) أي: العلم بالحقائق والماهيات، وهي المُعَبَّر عنها عند المناطقة بالأجناس والفصول. انظر: تعريفهما في: حاشية البيجوري على متن السلم ص ٣٨. =

والصفات الحقيقية[١]، والإضافية[٢] غير الحكم والأفعال[٣].

وإنما قلنا غير الحكم؛ لأنَّ الحكم الشرعي كلام متعلّق[٤]، فهو صفة عرضت لها الإضافة.

**وهنا تنبيهات**: منها أنَّ الحكم يطلق على النسبة الخبرية: وهي معلوم التصديق[٥]، وبه يخرج التصور كلُّه، وعلى إنشاء الأمر والنهي والتخيير، ومنه الحكم الشرعي.

والعلم قد يَتَعَلَّق به على جهة التصور، ألا ترى إلى قول المصنف، ولابد للأصولي مِنْ تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها،

---

= قال الطوفي في شرحه لمختصره ١/١١٧: والذوات الحقائق. وذات الشيء: حقيقته في عرف المتكلمين.

(١) مثل: صفة السمع من حيث هو، والبصر من حيث هو. ويُعَبَّر عن ذلك عند المناطقة بالخاصة والعَرَض العام. انظر: تعريفهما في: حاشية البيجوري ص ٣٩.

(٢) هي الصفات الحقيقية إذا أضيفت إلى شيء آخر، مثل: سمع زيد، وبصر عمرو، وسمع الحيوان، وبصر الإنسان... وهكذا.

قال الإسنوي في "التمهيد" ص ٥٠، في شرح حد الفقه: واحترزنا بالأحكام عن العلم بالذوات كزيد، وبالصفات كسواده، وبالأفعال كقيامه.

(٣) أي: الحكم صفة إضافية؛ لأنَّ الحكم متعلّق بأفعال المكلفين، فهو مِنْ غير التعلق لا يُعتبر، ومع ذلك فإنّ الحكم يُبْحث في الفقه ، بخلاف غيره من الصفات الإضافية، فإنها لا تُبْحث في الفقه

(٤) في "ك": "يتعلق". وفي (ص): "يتعلق به".

(٥) كقولنا: قام زيد. فمعلوم التصديق هي النسبة الخبرية، وهي قيام زيد.

وعلى هذا لا تكون الأحكام مُخْرِجة[1] للتصورات، وإنما تَخْرج بقوله بعد ذلك: "المكتسب من أدلتها"، فإن التصـور يُكْتسب من التعريفات لا من الأدلة.

وكل مَنْ تكلم على الحد جعل قولَه: "الأحكام" - مُخْرِجاً للتصورات، و[2] هذا سؤال قوي[3]، وجوابه [ك/١٥]: أنَّ الحكم لفظ مشترك والمراد به هنا هو[4] المعنى الأول.

فإن قلتَ: الألفاظ المشتركة لا تُستعمل في الحدود من غير بيان، وأيضا فإنه[5] قال: الفقه العلم بالأحكام الشرعية، ثم عَرَّف الحكمَ الشرعي بالخطاب، فاستحال أن يكون غيره، وإلا لما انتظم الكلام[6].

قلت: ينتظم من جهة أنَّه إذا عَرَف أنَّ الحكم الشرعي الخطاب الموصوف ترتب عليه حكمُنا[7] بثبوت ذلك الخطاب أو نفيه، وهذا هو

---

(١) في (ت): "مخرج". وهو خطأ؛ لأنه خبر يكون، فالصواب: مخرجاً. وتكون العبارة في (ت): "وعلى هذا لا يكون الأحكام مخرجا". أي: لا يكون قيد "الأحكام" في تعريف الفقه مُخرِجاً.

(٢) سقطت الواو من (ص)، و(ك).

(٣) وتقديره: كيف تَخْرج التصورات بقيد الأحكام، مع أنَّ الحكم يأتي أحيانا بمعنى التصور ؟

(٤) في "ص"، و(ك): "هاهنا".

(٥) سقطت من (ص)، و(ك).

(٦) سقطت من (ص).

(٧) في (ص): "حكما". وهو خطأ.

المراد بقولنا: الفقه: العلم بالأحكام الشرعية[١].

وسمي شرعياً لكونه لم يُعْرف إلا من الشرع، والمتعلّق به تصديقٌ لا تصور. والمذكور في حد الحكم هو حكم الله القائم بذاته، وهو طلبٌ أو تخييرٌ، وسُمِّي شرعياً لأنّه ناشئ من الشارع[٢]، والعلم المتعلق به تصور، وإنما ذُكِر لِنَعْرف[٣] به الحكم المذكور في حد الفقه؛ لتعلقه به.

والقاضي أبو بكر يجعل حكمَ الله إخبارَه بجَعْله الحكم لفعلٍ كذلك[٤]، فيَسْتَغْنِي عن هذا التكلف[٥].

وأما سؤال الاشتراك فهنا قرينة تُبَيِّن المراد، وهي أنَّ العلم[٦] متعد إلى مفعولين، ولا يجوز دخول الباء على مفعوله إلا إذا تضمن نسبة بنفي أو إثبات، كما تقدمت الإشارة إليه في الوجه الثاني.

فلما دخلت الباء هنا مع لفظ العلم[٧] [ص١/٢٧] الذي ظاهره

---

(١) المعنى: أنَّ الحكم الشرعي الموصوف بأنه خطاب الله تعالى المتعلق... الخ، إذا عُلم ترتَّب على العلم به ومعرفته حُكمُنا بثبوت ذلك الخطاب أو نفيه، فالمراد هنا بالحكم في تعريف الفقه هو ما يترتب عليه من إثبات أو نفي، والإثبات والنفي لا يكون إلا في التصديق.

(٢) في (ت): "الشرع".

(٣) في (ك): "ليعرف".

(٤) في (ت): "بجعله الفعل كذلك". وهو خطأ.

(٥) في (ت)، و(ص)، و(ك): "التكليف". وهو خطأ.

(٦) في (ص): "الفعل". والمراد بالفعل هو العلم.

(٧) في قوله: "العلم بالأحكام".

التعدي إلى مفعولين على[1] لفظ الحكم الذي هو ظاهر في النسبة - كان ذلك قرينةً في أنَّ المراد بالأحكام ثبوتها لا تصورها.

ومن هنا يتبين لك أنَّ المطلوب من الفقه[2] عِلْمه هو كون الشيء واجباً، أو حراماً، أو مباحاً، وهو المذكور في حد الفقه، ويقرب دعوى القطع فيه؛ لأنَّ المراد العمل.

والمذكور في حد الحكم هو إيجاب الله، أو تحريمه، أو إباحته، وهو صفة قائمة بذاته تعالى، ويُطْلب تحقيقُها (من الأصولي لا من الفقيه)[3]، والمطلوب تصورها.

ودعوى القطع في العلم بتعلقها بما علمه الفقيه عَثْرة[4].

ولو قال قائل: المراد بالأحكام هنا هو المذكور عند حد الحكم، ويُقَدِّر بإثبات الأحكام، ويَسْتدل على هذا التقدير بما قلناه - كان صحيحاً، والله أعلم.

**ومن التنبيهات:** أنّ الإمام ممن ادَّعى أنَّ بقوله: "**بالأحكام**"، يخرج العلم بالذوات والصفات[5]، ثم أَورد سؤالَ كونِ الفقه

---

(١) في (ت)، و(ص)، و(ك)، و(غ): "مع". وهو خطأ.

(٢) في (ك): "الفقيه".

(٣) في (ت): "من الأصول لا من الفقه".

(٤) كذا في: (ت)، وفي (ص)، و(ك): "غيره".

(٥) وكذا ادعاه الجاربردي في السراج الوهاج ١/٨١ ، والأصفهاني في شرحه على المنهاج ١/٣٨

مظنــوناً[1]؟ فيقال[2]: إنْ أراد بالعلم الاعتقاد الجازم – فيرد سؤالُ الظن ، ولا يحسن أنْ يُقال خرج **بالأحكام** العلمُ بالذوات والصفات؛ لأنها لم تدخل في الجنس[3].

وإن أراد الأعم من التصور والتصديق فيصح ما ادعاه من الإخراج، ولا يرد سؤال الظن؛ لأنَّ الظن قسم من أقسام التصديق، الذي هو قسم من العلم.

وجواب هذا بالتزام الثاني، ومَنْعُ كَوْنِ الظَّنِّ من أقسام العلم؛ لما بيناه في الوجه الأول.

**ومن التنبيهات أيضا:** أنَّ بعض مَنْ شرح هذا الكتاب قال: إنَّ الأحكام تُخرِج العلم بالذوات والصفات، كعلمنا بأن الأسود ذات، والسواد صفة. وهذه عبارة غير مُحَرَّرة؛ فإنَّ العلمَ بأنَّ الأسود ذات،

---

(١) انظر: كلام الإمام في المحصول ١/ ق ١/٩٢.

(٢) أي: جواباً عن هذا السؤال.

(٣) معنى هذا الجواب هو: أنَّه يقول: إن أردت يا إمام بـ"العلم" في تعريف الفقه: الاعتقاد الجازم - فَيرِد سؤالٌ واعتراضٌ بأنَّ من الفقه ما هو مظنون، وهو غير داخلا في الاعتقاد الجازم– فلا يكون داخلاً في الفقه، فيكون الحد غير جامع. ولا يحسن على تعريف "العلم" بأنه الاعتقاد الجازم أنْ تقول: خرج بـ"الأحكام" العلمُ بالذوات والصفات؛ لأنَّ العلم بها تصور، فلم تدخل في الجنس: الذي هو العِلْم، المُعَرَّف بأنه الاعتقاد الجازم، فهو تصديق لا تصور. وقد فَسَّر الأصفهاني في شرحه على المنهاج (٣٧/١)، العلمَ بالتصديق الجازم، ومع ذلك أخرج بالأحكام العلم بالذوات، والصفات، والأفعال.

والسواد صفة – تصديق[1]، والتصور العلم بنفس الذات، ونفس الصفة، متمثلةً في الذهن.

**ومن التنبيهات:** أنَّ الألف واللام في **الأحكام** للجنس، هذا هو الذي نختاره، والألف واللام الجنسية إذا دخلت على جَمْع قيل تدل على مُسَمَّى الجمع، ويصلح للاستغراق، ولا يُقْتَصر به على الواحد والاثنين محافظة على الجمع.

والمختار أنَّه متى قُصِد الجنس جاز[2] أن يُراد به بعضه إلى الواحد، ولا يَتَعَيَّن الجمع، كما لو دخلت على المفرد[3].

نعم قد تقوم قرينة تدل على مراعاة الجمع مع الجنس، فيفارق[4] بذلك المفرد [ص١/٢٨].

و[5]على ما قلناه يصدق على العلم بحكم مسألة واحدة من الفقه أنها

---

(١) لأنّه مُكَوَّنٌ من موضوع ومحمول، فقوله: الأسود ذات–تصديق؛ لأنّه مكون من موضوع: الأسود، ومحمول: ذات. وكذا قوله: والسواد صفة. السواد موضوع، وصفة محمول. فهذا تصديقٌ لا تصور، ونحن في التعريفات نتصور ولا نتعرض للتصديق.

(٢) في (ص): "يجوز".

(٣) فعلى هذا القول الألف واللام الجنسية تُبْطِل الجمعية، وتدل على الواحد فما فوق إلى ما لا نهاية، كما لو دخلت الألف واللام الجنسية على المفرد–تبطل الإفرادية، فيدل اللفظ على الواحد فما فوق إلى ما لا نهاية.

(٤) في (ص): "فيقارب". وهو خطأ.

(٥) سقطت الواو من (ص)، و(ك).

فقْهٌ، ولا يلزم أن يُسَمَّى العالم بها فقيهاً؛ لأنَّ فعيلاً صفةُ مبالغةٍ مأخوذة من فَقُه بضم القاف إذا صار الفقْه له سجية[١].

وقال بعضهم: إنها للعموم[٢] [ت١٢/١] والمراد التهيؤ، أي: يكون له قوة قريبة من الفِعْل يمكنه بها العلم بجميع الأحكام إذا نَظَر، كما هي وظيفة المجتهد[٣]، وهذا حسن[٤] في اسم فقيه اسم الفاعل المقصود به المبالغة، لا في اسم الفِقْه المصدر[٥].

وقال بعضهم: إنها للعَهْد، والمراد: جملة غالبة بحكم أهلِ العُرْف، عندها يَصْدق الاسم، وهذا ليس بشيء[٦].

**ومن التنبيهات**: أنَّ قولنا: العلم بالأحكام - يصدق على ثلاثة أشياء:

---

(١) انظر: لسان العرب ١٣/٥٢٢، والمصباح المنير ٢/١٣٤.

(٢) الفرق بين الألف واللام الجنسية، والتي للعموم: أنَّ الجنسية يُنظر فيها للماهية أصلاً، وللأفراد تبعاً، والألف واللام التي للعموم ينظر فيها للأفراد أصلاً، وللماهية تبعاً.

(٣) المعنى: أنَّه إذا أُريد بالألف واللام في قوله: "بالأحكام"، العموم-يكون المراد: العلم بجميع الأحكام، وهذا غير متحقّق في أحد من العلماء، فيكون المراد بالعموم: العلم بجميع الأحكام بالقوة لا بالفعل، أي: يكون للعالم المجتهد القدرة على معرفة حكم المسألة إذا نظر في النصوص واجتهد.

(٤) في (ص): "أحسن".

(٥) المعنى: أنّ تفسير الألف واللام بأنها للعموم حسن في تعريف اسم: فقيه، اسم الفاعل المقصود به المبالغة؛ لأنَّ فعيل من صيغ اسم الفاعل للمبالغة، فالفقيه هو الذي يَعْرِف جميع الأحكام بالقوة، أما في تعريف اسم: الفقه، الذي هو المصدر، كما هو الحال هنا في تعريفه، فليس بحسن. وانظر: شذا العرف في فن الصرف ص ٧٨

(٦) لأنَّ هذا المقدار من الأحكام مجهول لا يُعْرَف.

**أحدها:** تصور الأحكام، وقد تَحَيَّلْنا في إخراجه.

**والثاني:** إثباتها، بمعنى: اعتقاده أنَّ الله أوجب وحَرَّم وأباح مِنْ غير علمٍ بأنه أوجب كذا، أو حَرَّم كذا، أو أباح، وهذا أيضاً ليس من الفقه في شيء، بل هو من أصول الفقه(١).

**الثالث:** وهو المقصود، إثباتُها مُعَيَّنة لموضوعاتٍ [ك١/١٦] مُعَيَّنة، وقد عَبَّر بعضهم عن هذا بقوله: "**الأحكام الجزئية**" وأشار إلى أنَّ هذا لابد من زيادته في الحد.

**الوجه الرابع قوله: "الشرعية"**: يُخرج الأحكام العقلية، مثل: كون فعل العبد عَرَضاً(٢)، أو جنسا وغير ذلك(٣).

والمراد بالشرعية: ما يتوقف معرفتُها على الشرع. والشرع: هو الحكم، والشارع: هو الله تعالى، ورسوله مبلِّغ عنه، فلذلك يطلق الشارع على الله وعلى رسوله ﷺ.

---

(١) لأنَّ هذا معرفة الأحكام الإجمالية، وهي من أصول الفقه.

(٢) العرض: الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى مَوْضع، أي: محل يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم هو به. والأعراض على نوعين:
قَارٌّ الذات: وهو الذي يجتمع أجزاؤه في الوجود، كالبياض والسواد.
وغير قَارٍّ الذات: وهو الذي لا يجتمع أجزاؤه في الوجود، كالحركة والسكون.
انظر: التعريفات للجرجاني ص ١٢٩.

(٣) كقولنا: اجتماع النقيضين ممتنع. انظر: السراج الوهاج ١/٨١. وكالعلم بأن الواحد نصف الاثنين، وبأن الكل أعظم من الجزء. انظر نهاية السول ١/٢٩.

وبما ذكرناه[1] يندفع قولُ مَنْ قال: إنَّ الأحكام العقلية شرعية، باعتبار أنَّ الله تعالى خلقها، وأنها تحت قضائه وقدره.

وقد وقفتُ على شرحٍ لهذا الكتاب[2] فيه أنَّ قولَه: "**الشرعية**" احتراز عن الأحكام العقلية، وتنبيه على أنَّ الحق: أنَّ الأحكام بحسب الشرع لا بحسب العقل، كما هو مذهب المعتزلة[3].

واعلم أنَّ المعتزلة لا يُنكرون أنَّ الله تعالى هو الشارع للأحكام، وإنما يقولون: إن العقل يُدرك أنَّ الله شرع أحكام الأفعال بحسب ما يظهر من مصالحها ومفاسدها، فهي طريق عندهم إلى العلم بالحكم الشرعي، فليس في قوله: "**الشرعية**" تنبيه على خلاف قول المعتزلة، وإنْ كان قول المعتزلة باطلاً، ولعله استَنَد في هذا [ص١/٢٩] إلى قول الإمام، فإنه قال: قولنا: **الشرعية** احترازٌ عن العلم بالأحكام العقلية، كالتماثل والاختلاف، والعلم بقُبْح الظلم وحُسْن الصدق، عند مَنْ يقول بكونهما عقليين[4].

وكلام الإمام هذا صحيح، ومعناه: أن الحُسن والقُبح لا يُدْرَكان بالعقل عندنا، فلا يُحْترز عنهما، وأما عند المعتزلة فَيُدْرَكان بالعقل وهما حكمان عقليان يُحترز عنهما، وليس العلم بهما فِقْها، والحكم الشرعي تابع لهما على رأي المعتزلة لا عَيْنُهما، فما كان حَسَناً جَوَّزه الشرع، وما

---

(١) من كون المراد بالشرعية: ما يتوقف معرفتها على الشرع.

(٢) هو شرح شمس الدين الأصفهاني على المنهاج.

(٣) انظر: شرح المنهاج للأصفهاني ١/٣٩، تحقيق د/ عبد الكريم النملة.

(٤) انظر: المحصول ١/ ق/٩٢.

كان قبيحاً منعه، فصار عند المعتزلة حكمان: أحدهما: عقلي، والآخَرُ: شرعي تابع له.

والفقه هو العلم بالثاني؛ فلذلك[1] احترز عن الأول عندهم.

وكلام هذا الشارح يقتضي أنهم يطلقون على العلم بالأحكام العقلية فِقْهاً، وليس كذلك[2].

فإذا تُؤُمِّل كلام الإمام كان رادّاً على ما قاله هذا الشارح.

وهذا «المعتمد» وغيره من كتب المعتزلة وفيها الأحكام الشرعية في

---

(١) في (ت): "ولذلك".

(٢) ملخص كلام السبكي في الاعتراض على هذا الشارح، في قوله: "وتنبيه على أ نَّ الحق: أنَّ الأحكام بحسب الشرع لا بحسب العقل، كما هو مذهب المعتزلة"-أنَّ كلامه هذا يفيد أمرين باطلين: أولهما: أنَّ المعتزلة يقولون بأن الحاكم هو العقل، وهو خلاف مذهبهم؛ إذ هم يُقرُّون بأن الحكم شرعي، وأن الشارع هو الله تعالى وحده، وإنما يقولون بأن العقل طريق إلى معرفة الحكم الشرعي، فهو مُدْرِك وكاشف عن حكم الله تعالى، لا أنَّه مُشَرِّع من دون الله تعالى.وثانيهما: وهو لازم للأول ومُتَرتِّب عليه، وهو أنَّ المعتزلة يُسَمُّون العلم بالأحكام العقلية فقهاً؛ إذ الحكم عندهم-كما يدعي هذا الشارح-منشؤه العقل، ومِنْ ثَمَّ فجميع أحكام الفقه عقلية، وهو خلاف مذهبهم؛ إذ مذهبهم أنَّ الحكم الشرعي تابع للحكم العقلي، وأن الفقه: هو العلم بالحكم الشرعي لا العقلي. فاحتراز الإمام في التعريف، إنما هو عن الحكم العقلي عندهم دون الشرعي، لا عن جميع الأحكام عندهم. والحاصل أنَّ قيد: "الشرعية" في تعريف الفقه، ليس فيه تنبيه على خلاف قول المعتزلة؛ إذ هم لم يخالفوا في ذلك، فلم يخالفوا في أنَّ مصدر الحكم هو الشرع، ولم يخالفوا في أنَّ الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية لا العقلية. فالعلم بالأحكام العقلية ليس فقهاً عند المعتزلة، وإنْ كانت أحكاماً يلزم بها التكليف عندهم، فمعرفة أحكام الفقه متوقفة عندهم على ورود الشرع، كما هو مذهب أهل السنة والجماعة.

تعريف الفقه[1].

وقال هذا الشارح أيضاً: إنَّ وجه نسبة الأحكام إلى الشرع: أن تعلقاتها التنجيزية، أو العلم بتعلقاتها التنجيزية - مستفادٌ من الشرع، لا أنَّ نفس الأحكام، أو تعلقاتها العلمية - مستفاد[2] من الشرع؛ فإنَّ الشرع حادث، والأحكام وتعلقاتها العلمية قديمة، والقديم لا يستفاد من الحادث[3]. انتهى ما قاله، وكأنه لما رأى الأصحاب يقولون: لا حكم قبل الشرع، وأمثال هذه العبارة، قاصدين: لا حكم قبل البعثة - تَوَهَّمَ أنَّ الشرع: هو البعثة، فقال: إنه حادث، وليس كما قاله ولا كما توهمه، وإنما الشرع ما قدمناه[4].

وأما قول الأصحاب فمرادهم به: لا حكم قبل العلم بالشرع، أو عَبَّروا بالشرع عن البعثة على سبيل المجاز؛ لأن بها يُعرف ويَظْهر[5]، وهذا هو الأظهر من مرادهم، وصاحب هذا الكلام لم يَذْكر كلامَ الأصحاب هذا، ولكني أنا ذكرته مأخذا له ودفعتُه، فإني استنكرتُ قولَه: الشرع[6] حادث، أما سمع قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ

---

(١) قال أبو الحسين في تعريف الفقه: وأما في عرف الفقهاء. فهو جُمْلةٌ من العلوم بأحكام شرعية. المعتمد ١/٤.

(٢) في (ك): "مستفادة".

(٣) انظر: شرح المنهاج للأصفهاني ١/٣٩.

(٤) أي: الشرع قديم، وإنما ظهوره حادث.

(٥) أي: بالبعثة يُعرف الشرع ويَظْهر.

(٦) في (ك): "للشرع".

نُوحًا﴾[1] فإنْ كان الشرع حادثاً فالحكم حادث، وهو لا يقول به، وإنْ قال به رُدَّ عليه.

ثم مضمون كلام هذا القائل أن تكون الأحكام في الأزل ثابتةً وهي غير شرعية، وهذا شيء لم يقل به أحد.

أما أنَّ ذلك مضمون كلامه - فلأنه صَرَّح بأن الأحكام قديمة [ص١/٣٠]، وفَسَّر نسبتها إلى الشرع بشيء حادث، وأما أنَّ ذلك لم يقل به أحد - فلأن الناس منهم مَنْ قال: الحكم الشرعي قديم، ومنهم مَنْ قال: الحكم حادث.

أما قِدَم الحكم وحدوث كونه شرعياً فلا قائل به.

فإنْ قال أُسَمِّيه شرعياً؛ لأنه بصدد أن يُستفاد من الشرع الحادث.

قلنا: سَمِّه[2] شرعياً؛ لأنه حكم من الشارع الحقيقي القديم.

**الوجه الخامس قوله: "العملية" قيدٌ**[3] لم يذكره ابن الباقلاني[4]،

---

(١) سورة الشورى: ١٣.

(٢) في (ت): "اسمه". وفي (ص): "سميه". وكلاهما خطأ.

(٣) في (ص): "قيل". وهو خطأ.

(٤) هو القاضي أبو بكر محمد بن الطَّيِّب بن محمد البصريّ ثم البغداديّ ابن الباقِلاَّنيّ، الإمام العلاَّمة، أوحد المتكلمين، مُقَدَّم الأصوليين. قال عنه القاضي عياض رحمه الله: "هو الملقَّب بسيف السُّنَّة، ولسان الأمة، المتكلِّم عن لسان أهل الحديث، وطريق أبي الحسن، وإليه انتهت رئاسة المالكية في وقته"، وعَدَّه البعض مجدِّد القرن الرابع. من مصنفاته: الإبانة، شرح اللمع، أمالي إجماع أهل المدينة، التقريب والإرشاد، المقنع، وغيرها، والأخيران في أصول الفقه. توفي سنة ٤٠٣ هـ. =

وذكره غيره.

وقال الإمام: إنه احتراز عن العلم بكون الإجماع حجة، والقياس حجة، فإن كل ذلك أحكام شرعية مع أنَّ العلم بها ليس (من الفقه؛ لأن العلم بها ليس)[1] علماً بكيفية عمل[2].

وأشار الغزالي إلى ما ذكره[3]، وهو يُبَيِّن أنَّ المراد بالأحكام الشرعية هنا: ما استفيد من الشرع. وهو أعم من تفسير الحكم الشرعي الذي سيأتي[4]، فإنه لو أريد ذلك لاستغنى عن قوله هنا: **العملية**. وأخص من مطلق الحكم[5]، ويصير لفظ الحكم الشرعي مشتركاً بين ما ذكره هنا وهناك.

وكان شيخنا أبو الحسن الباجي يختار أنَّ قيد: "**العملية**" [ك/٣١]

---

= انظر سير ١٧/١٩٠، الديباج المذهب ٢/٢٢٨، شجرة النور الزكية ص ٩٢، شذرات ٣/١٦٨.

(١) سقطت من (ص)، و(ك)، و(غ).

(٢) انظر: المحصول ١/ ق١/٩٢.

(٣) أي: ما ذكره الإمام. انظر: المستصفى ١/٨، تحقيق د/ حمزة حافظ.

(٤) أي: هذا القيد "العملية" يبين أنّ المراد بالأحكام الشرعية في تعريف الفقه: أنها ما استفيد من الشرع، وهذا التفسير للأحكام الشرعية هنا أعم من تفسير الحكم الشرعي الذي سيأتي تعريفه في مباحث الحكم.

(٥) قوله: "وأخص من مطلق الحكم"، عَطْف على قوله: "وهو أعم". والمعنى: أنّ تفسير الحكم الشرعي هنا في تعريف الفقه أخص من مطلق الحكم؛ لأنَّ مطلق الحكم شامل لجميع أنواع الحكم: الشرعي، والعقلي، واللغوي،... الخ.

احتراز عن أصول الدين.

(وفيه نظر؛ لأن أصول الدين)[1] منه ما يثبت بالعقل وحده، كوجود الباري تعالى[ت١/١٣]، ومنه ما يثبت بكل واحد من العقل والسمع كالوحدانية، ومنه وجوب اعتقاد ذلك، ومنه ما لا يثبت إلا بالسمع لقصور العقل عن معرفته[2].

فأما الأول والثاني فخرجا بقولنا: "**الشرعية**"، وتفسيرنا إياها (بما يتوقف)[3] على الشرع.

وأما الرابع فقد يقال: إنه داخل في الشرعية، والأَوْلى أن يُجْعل هو والأَوَّلان خارجة عنها[4]؛ (بأن يراد بالحكم)[5] الإنشائي لا الخبري، ولا شيء من الثلاثة بإنشاء. وأما وجوب اعتقاد ذلك فهو حكم شرعي إنشائي، فإنْ كان ذلك لا يُسمى فقهاً (فيصح الاحتراز عنه، وهذا مستند للشيخ[6]، فإنَّ الظاهر أنَّه لا يُسمى فقهاً)[7] فلابد من إخراجه، وما في الحد ما يُخرجه إلا القيد المذكور[8].

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) كمسألة أنَّ الجنة مخلوقة، وأن الصراط حق. انظر البحر المحيط ١/٣٥.

(٣) في (ص)، و(غ): "بما هو متوقف".

(٤) أي: عن الأحكام الشرعية.

(٥) في (ص)، و(ك): "بأن مرادنا الحكم".

(٦) في (ك) و(غ): "هذا مستند الشيخ".

(٧)سقطت من (ص).

(٨) وهو قيد: العملية.

ويَرِد على إخراجها وإخراج أصول الفقه بذلك أنَّه[1] إنْ أريد بالعمل عَمَلُ الجوارح والقلب - فلا تَخْرج لدخولها في أعمال القلوب، وإنْ أريد عمل الجوارح فقط خرجت النية، وكثير من المسائل التي تكلم الفقهاء في الردة وغيرها فيها مما يتعلق بالقلب[2]؛ ولذلك ترك الآمدي وابن الحاجب لفظ **العملية**، وقالا: **الفرعية**؛ لأن النية من مسائل الفروع وإن كانت عمل القلب[3].

ولعل الفقهاء إنما ذكروا ذلك لما يترتب [ص١/٣١] عليه من الصحة والبطلان[4]، والمؤاخذة، المتعلِّقات بالأعمال، كما يُذكر في بعض العلوم ما يَتَعلَّق به من علم آخر.

ثم إن كون الإجماع حجةً مثل: كون الزنا سبباً لوجوب الحد، وقد منع الإمام بعد ذلك أنَّه حكم شرعي[5]، فَعَلَى طريقته[6]: لا حاجة له إلى إخراجه[7].

---

(١) أنه سقطت من (ص) و (غ).

(٢) انظر ما قاله المطيعي في حاشيته على نهاية السول: ١/٢٩، بخصوص هذا الإشكال، وشرح المحلي على جمع الجامع: ١/٤٣، ٤٤، وما قاله البناني في حاشيته على شرح المحلي.

(٣) انظر: الإحكام ١/٧، وبيان المختصر ١/١٨.

(٤) أي: لعل الفقهاء إنما ذكروا الأعمال القلبية ونحوها في كتب الفقه؛ لما يترتب على أعمال القلوب من صحة أعمال الجوارح وبطلانها.

(٥) انظر: المحصول ١/ ق١/١٣٩، ٢/ ق٢/١٨٣.

(٦) في (ص)، و(ك): "طريقه".

(٧) لأنَّ كون الزنا سبباً لم يدخل في قيد: "الأحكام الشرعية"، حتى يَخْرج بقيـــد: =

وطريق[1] الجواب عنه: أنَّ مراده هناك أنَّه ليس بحكم زائد على إيجاب الحد[2]، وكذا كون الإجماع حجة معناه:

إيجاب العمل به[3] وبمقتضاه فوجب[4] الاحتراز عنه[5].

---

= العملية. ومثله: كون الإجماع حجة لم يدخل في الأحكام الشرعية؛ لأنَّ حجية الإجماع سبب لوجوب الحكم، كالزنا سبب لوجوب الحد.

(١) في (ص): "فطريق".

(٢) المعنى: أنَّ الإمام -رحمه الله تعالى- جعل قيد "العملية" في تعريف الفقه احترازاً عن العلم بكون الإجماع حجة، والقياس حجة؛ لأنها أحكام شرعية لا عملية، مع أنَّه رحمه الله تعالى حينما تكلم عن الحكم الوضعي، وفي القياس في بحث تعريف العلة، لم يجعل: كون الزنا سبباً لوجوب الحد - حكماً شرعياً. وكون الإجماع حجة مثل كون الزنا سبباً؛ لأنَّ حجية الإجماع سبب لوجوب الحكم، وحجية القياس سبب لوجوب الحكم كذلك، فعلى قوله في عدم اعتبار كون الزنا سبباً حكماً شرعياً - يخرج كون الزنا سبباً، وكون الإجماع حجة، وكون القياس حجة، عن تعريف الفقه بقيد: الشرعية، لأنها أحكام لكنها ليست بشرعية، وهذا يناقض ما قاله هنا بأنها تخرج بقيد: العملية. فأجاب الشارح -رحمه الله تعالى- عن هذا الإشكال بأن مراده بكون الزنا سبباً غير حكم شرعي بأنه ليس حكما زائداً على إيجاب الحد، بل هو حكم دال على الحد ومُعَرِّف به، فليس كون الزنا سبباً فيه تكليف غير وجوب الحد، فمقصوده بأنه ليس حكماً شرعياً، أنَّه لا يستقل بالتكليف، وليس فيه زيادة تكليف على الحكم التكليفي الذي هو وجوب الحد. فكون الزنا سبباً حكم شرعي عند الإمام، لكنه ليس تكليفاً في ذاته، بل هو مُعَرِّف بالتكليف.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في (ص): "فيجب".

(٥) فإيجاب العمل بالإجماع هو اعتقاد حجيته، وإيجاب العمل بمقتضاه هو وجوب العمل بالمسائل المجمع عليها. والأول حكم شرعي لا عملي، والثاني حكم شرعي عملي، فالاحتراز بالعملية عن العمل بالإجماع من حيث كونُه حجة، لا عن العمل بمقتضاه.

**الوجه السادس: قوله: "المكتسب من أدلتها"** صفةٌ للعلم، وفي بعض النسخ: **المكتسبة**، صفة للأحكام، والأول أحسن بل يتعين، وإلا لاحتاج الحد إلى زيادة قوله: إذا حصل بالاستدلال.

وعلى كلا التقديرين فهو احتراز عن علم الله تعالى، وما يُلقيه في قلب الملائكة والأنبياء من الأحكام من غير اكتساب.

واحترازٌ أيضاً عن العلم بوجوب الصلاة والزكاة والصوم ونحوه، مما هو معلوم من الدين بالضرورة؛لأنَّ لفظ الفقه يُشْعِر بالعلم بما فيه دِقَّة ولا دقة في ذلك؛ ولأن العوام يعلمون ذلك ولا يُسَمَّوْن فقهاء.

وقال التِّبْريزيُّ[1] في هذا القسم المعلوم بالضرورة: إنه فِقْه وإن لم يسم المتصِف به فقيهاً؛ فذلك لأنَّ للعلماء في اسم الفقيه عرفاً كما أنّ لهم في اسم الفِقْه عرفاً، وكون تلك العلوم ضرورية، لا يخرجها عن كونها فِقْهاً

(١) هو أبو زكريا يحيى بن عليّ بن محمد الشيبانيّ، الخطيب التِّبْريزيّ. ولد سنة ٤٢١ هـ. كان أحد الأئمة في النحو واللغة والأدب، وسمع الحديث، وكتب الأدب على خلق، وانتهت إليه الرياسة في فنّه، وشاع ذكره في الأقطار. قال أبو منصور ابن خيرون: "ما كان بمَرْضيِّ الطريقة، كان يُدمن شرب الخمر، ويلبس الحرير والعمامة المُذهَّبة، وكان الناس يقرؤون عليه تصانيفَه وهو سكران"، لكنه كان ثقةً في اللغة وما كان يرويه ويَنْقُلُه. كذا قال ابن ناصر الحافظ.

من مصنفاته: شرح القصائد العشر. قال السيوطي: "ملكتُه بخطِّه"، تفسير القرآن والإعراب، شرح اللمع، الكافي في العروض والقوافي، وغيرها مات فجأة في جمادى الأولى سنة ٥٠٢ هـ. انظر: الأنساب ٤٤٦/١ معجم الأدباء ٢٥/٢٠، وفيات ١٩١/٦، سير ٢٦٩/١٩، بغية ٣٣٨/٢.

فإنَّ معظم علوم الصحابة بشرائع الأحكام كان كذلك.

وهذا الذي قاله التبريزي هو المختار، وأن ذلك يُسَمَّى فقهاً، ولذلك يُذْكر في كتب الفقه، وإنما لا يطلق على العالم به وحده اسم "فقيه" لما فيه من المبالغة، وفقيه اسم فاعل من فَقُه بضم القاف إذا صار الفقه له سجية. وهو وصف له في نفسه لا يتعدى إلى غيره. والفِقْه هو مطلق الفهم، وهو صفة يتعدى إلى المفهوم[1].

والضمير في "**أدلتها**" للأحكام، ولو قال: عن أدلته - لصح أيضاً على ما في النسخ المشهورة من جعل **المكتسب** صفة للعلم.

**الوجه السابع: قوله: "التفصيلية"**: جعله الجمهور احترازاً عن اعتقاد المقلد؛ فإنه (اعتقاد لحكم)[2] شرعي عملي مكتسب من دليل إجمالي: وهو أنَّ هذا أفتاني به المفتي[3]، (وكل ما أفتاني به

---

(١) لأنَّ الفقه مصدر فَقِهَ، وهو فعل متعد، نقول: فَقِهَ الشيءَ. بخلاف "فقيه"، فهو صفة وسجية غير متعدية. قال الأزهري: وأما فَقُه، بضم القاف، فإنما يُستعمل في النعوت، يقال: رجل فقيه، وقد فَقُه يَفْقُه فَقَاهةً، إذا صار فقيهاً، وساد الفقهاء. لسان العرب ١٣/٥٢٢. قال الشيخ أحمد الحملاوي في شذا العرف ص ٧٨: وقد تُحَوَّل صيغة "فاعل" للدلالة على الكثرة والمبالغة في الحدث، إلى أوزان خمسة مشهورة، تسمى صيغ المبالغة-ثم ذكر منها-... وفعيل: كسميع". ففقيه: اسم فاعل على صيغة المبالغة للدلالة على الكثرة والمبالغة.

(٢) في (ص): "اعتياد وحكم": وهو خطأ. وفي (ك)، و(غ): "اعتقاد وحكم". وهو خطأ كذلك.

(٣) وهذه مقدمة صغرى.

المفتي)[1]، فهو حكم الله في حقي[2].

وهو دليل عام [ص١/٣٢] لا يختص بمسألة بعينها[3]، ومقدمته الأولى حسية، والثانية إجماعية، ولذلك[4] قال الإمام هنا: إنَّ هذا القيد يُخْرِج ما للمقلّد من العلوم[5].

فجعل الحاصل عند المقلّد علماً، وأدرجه في جنس حد الفقه، وأخرجه بهذا الفصل، لكنه بعد ذلك جَعَلَه قسيم العلم؛ فإنه لغير مُوجِب، والعلم لموجِب[6].

وإذا لم يكن اعتقاد المقلد علماً لم يدخل في الجنس، وهو

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) وهذه مقدمة كبرى. والنتيجة: أنَّ هذا الحكم هو حكم الله في حقي.

(٣) أي: كل مقلّد يقول هذا الدليل، وفي كل مسألة.

(٤) في (ت): "فلذلك".

(٥) انظر: المحصول ل١/ ق٩٣/١.

(٦) أي: والعلم في الأصل ما يكون لموجب. فأصبح علم المقلد قسيماً للعلم، لا قسماً منه.

قال الطوفي في شرحه لمختصره ١٥٧/١: والذي فُهِم من كلام فخر الدين في أثناء تقسيمٍ ذَكَره: أنَّ العلم: هو الحكم الجازم المطابق لموجب. ثم شرح الطوفي التعريف، وقال عن القيد الأخير: وقوله: "لموجب" أي: لَمدْرَك استند الحكم إليه مِنْ عقل، أو حس، أو ما تركب منهما. وهو احتراز عن اعتقاد المقلد المطابق، فإنه حكم جازم مطابق، وليس بعلم؛ لأنّه ليس لموجب. اهـ.

انظر: تعريف العلم في: المحصول ١/ ق٩٩/١، شرح الطوفي على المختصر ١٥٣/١، البحر المحيط ٧٥/١، التعريفات للجرجاني ص ١٣٥.

قوله[1]: "**العلم**"، فلا يحتاج إلى إخراجه بالفصل، إلا أن يريد بالعلم: الاعتقاد الجازم المطابق[2]. أعم مِنْ أن يكون لموجب أوْ لا.

وهنا تم الحد.

والنسخة التي فيها: "**المكتسبة**" بالهاء لا يتم الحد هنا؛ لأنَّ المسائل التي يعلمها المقلِّد هي مُسْتَدَل عليها في نفس الأمر بأدلة تفصيلية مكتسبةً لغيره، فلا يخرج إلا بأن تقول: إذا حَصَلَت أو حَصَل علمها بالاستدلال[3].

**(قيل: الفقه من باب الظنون).**

هذا سؤال على قوله: العلم[4]، فاقتضى أنَّه لا شيء من الفقه بظني، ونحن نبين أنَّه كله ظني؛ لأنَّه موقوف على الظني[5]، والموقوف على الظني ظني[6].

---

(١) أي: قوله في تعريف الفقه.

(٢) وهو الذي ذكره الجرجاني في التعريفات ص ١٣٥.

(٣) انظر: تعريف الفقه في الاصطلاح في: المحصول ١/ ق١/٩٢، التحصيل ١/١٦٧، الإحكام ١/٧، شرح تنقيح الفصول ص ١٧، اللمع ص ٦، بيان المختصر ١/١٨، البحر المحيط ١/٣٤، جمع الجوامع مع شرح المحلي ١/٤٢، نهاية السول ١/٢٢، شرح الكوكب المنير ١/٤١، فواتح الرحموت ١/١٠.

(٤) يعني : هذا سؤال اعتراض على قول الماتن في تعريف الفقه: العلم بالأحكام... الخ، والعلم لا يكون ظناً ، فكيف يُعَرِّف به الفقه وهو ظني !

(٥) هذه مقدمة صغرى.

(٦) هذه مقدمة كبرى. فالنتيجة: الفقه ظني.

أما كون الموقوف على الظني ظنياً[1]؛ فلأن الظني يحتمل العدم، وعلى تقدير عدمه يُعْدَم الموقوف عليه، فلزم كونه[2] ظنياً غير مقطوع به.

وأما كون الفقه موقوفاً على الظني[3]؛ فلأنه موقوف على أدلته، وأدلته: نص، أو إجماع، أو قياس.

فالقياس كله ظني، والإجماع اختلف فيه.

وعلى تسليم أنَّه قطعي، فوصوله إلينا بالظن، على أنَّه في غاية الندور[4].

والنص قسمان:

**آحاد**: لا يفيد إلا الظن.

**ومتواتر**: وهو مقطوع المتن مظنون الدلالة، وإن اقترن به قرائن حتى أفاد العلم الْتَحَق بالمعلوم من الدين ضرورة، وأنتم قلتم: إنه لا يكون فقهاً، ومقتضى ذلك أن يكون كل الفقه مظنوناً، ولا شيء منه بمعلوم[5] على عكس ما اقتضاه الحد[6].

---

(١) هذا استدلال للمقدمة الكبرى.

(٢) أي: كون الموقوف عليه.

(٣) هذا استدلال للمقدمة الصغرى.

(٤) أي: حصول الإجماع في غاية الندور.

(٥) أي: قطعي.

(٦) فالفقه ظني على عكس ما اقتضاه الحد من كونه علما.

وفي بعض النسخ: **(قيل: من باب الظنون)**، أي الفقه، وحَذَفه[1] لدلالة الكلام عليه.

**(قلنا: المجتهد إذا ظَنَّ الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به، للدليل القاطع على وجوب (اتباع الظن)[2]، فالحكم مقطوع والظن في طريقه).**

مضمون هذا الجواب أنَّ الفقه كله قطعي لا ظني وهذه [ت١/١٤] المقالة نُسِبت[3] إلى أكثر الأصوليين، وحاصل كلامهم ومداره ما قاله المصنف.

وتقريره بالمثال أن نقول في الوتر مثلا: الوتر يصلى على الراحلة[4]،

---

(١) أي: حذف لفظ "الفقه" في هذه النسخة.

(٢) في (ت): "اتباع العمل بالظن". وما أثبته هو الموجود في نهاية السول ١/٤٠، السراج الوهاج ١/٨٤، شرح المنهاج للأصفهاني ١/٤٢.

(٣) في (ص): "تنسب".

(٤) أخرجه البخاري ١/٣٣٩ ، في الوتر ، باب الوتر على الدابة ، رقم الحديث ٩٥٤ ، وباب الوتر في السفر ، رقم الحديث ٩٥٥ ، وفي تقصير الصلاة ، باب صلاة التطوع على الدواب ١/٣٧١ ، رقم الحديث ١٠٤٤ ، وباب الإيماء على الدابَّة ، رقم الحديث ١٠٤٥ ، وباب ينزل للمكتوبة رقم ١٠٤٧. ومسلم ١/٤٨٧ ، في صلاة المسافرين وقصرها ، باب جواز صلاة النافلة على الدابة في السفر حيث توجهت ، رقم الحديث ٧٠٠.
وفي الباب أيضاً حديث جابر بن عبدالله ، وعامر بن ربيعة ، وأنس بن مالك رضي الله عنهم ، وكلها في الصحيح.

(وكل ما يصلى على الراحلة)[1] فهو سنة ، فالوتر سنة[2].

والمقدمة الأولى ثابتة بخبر الواحد، والثانية بالاستقراء، وهما لا يفيدان إلا الظن، فالنتيجة ظنية؛ لتوقفها على الظن. وهذا الظن هو[3] الذي أراده المصنف بقوله: "**والظن في طريقه**".

وأكثر الناس إذا وصلوا إلى هذه النتيجة وقفوا عندها واعتقدوا أنها الفقه، وهو الظاهر من اصطلاح الفقهاء، وعليه بنى السائل سؤاله.

والأصوليون لم يقفوا عند ذلك؛ لأنَّ الظن لا يجوز اعتماده حتى يدل عليه دليل، فنظروا[4] وراء ذلك، وقالوا: لما حصلت هذه النتيجة: وهي اعتقاد كون الوتر سنة ظناً – ركَّبْنا قياساً آخر من مقدمتين هكذا: الوتر مظنون سنيته، وكل ما هو مظنون سنيته فهو سنة في حق مَنْ ظنه.

والمقدمة الأولى قطعية؛ لأنها وُجْدانية[5]، فإنَّ الظَّانَّ يجد من نفسه الظَّنَّ كما يجد الجوع والشِّبَع.

---

(١) سقطت من (ص)، و(ك).

(٢) هذه هي النتيجة.

(٣) سقطت من (ص).

(٤) في (ت): "فينظروا".

(٥) الوجدانيات: هي الأمور المدركة بالحواس الباطنة. كقولنا: إن لنا جوعاً، وغضبًا، وخوفًا، ونحوها. ويقابلها الحسيات: وهي الأمور المدركة بالحواس الظاهرة. كقولنا: الشمس مشرقة، والنار محرقة. وكلٌّ من الوجدانيات والحسيات -عند المناطقة- هما من قسم المُشَاهَدات: وهي ما يحكم فيه بالحس، سواء كان من الحواس الظاهرة أو الباطنة. انظر: التعريفات للجرجاني ص ١٩١، ٢٢٣، شرح القطبي على الشمسية ص ٣٥٣.

والمقدمة الثانية: قطعية؛ لقيام الإجماع على أن حكم الله تعالى في حق كل مجتهدٍ ما أَدَّاه إليه اجتهادُه، وفي حق مَنْ قلّده، حتى لو اعتقد خلافَ الإجماع لدليلٍ - كان حكمَ الله في حقّه إلى أن يطلع على مخالفته الإجماع[1]، وهذا الإجماع[2] نقله الشافعي في "الرسالة"، والغزالي في "المستصفى".

وإذا تقررت المقدمتان - كانت النتيجة: الوتر سنة في حَقِّ مَنْ ظنه، وهي قطعية؛ لأنها تابعة لمقدمتين قطعيتين، ولا يضرها وقوعُ الظن في مقدمتي القياس الأول ونتيجته[3]، وهي طريق القياس الثاني؛ لأنَّ الظن إنما يضر إذا كان في مُقَدِّما الدليل، وهنا مُقَدِّمتا القياس قطعيتان، والمظنون خارج عنهما[4]، ووجود الظن (الذي هو مقدمة

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) وهو الإجماع على وجوب العمل بما ظنه المجتهد، وأنَّ هذا هو حكم الله تعالى في حقه، وحَقِّ مَنْ قلده. انظر: المستصفى ٤/١٢٨، شرح تنقيح الفصول ص ١٨، السراج الوهاج ١/٨٥.

(٣) وهي قوله: الوتر يصلى على الراحلة، وكلما يصلى على الراحلة فهو سنة. فالوتر سنة.

(٤) أي: عن المقدمتين، فليس داخلاً فيهما؛ لأنَّ تقدير المقدمتين: نقطع بأن الوتر مظنون سنيته، ونقطع بأن كل ما هو مظنون سنيته فهو سنة في حق من ظنه. فالمقدمتان لا تعلق لهما بالظن ودليله ودلالته، وإنما تعلقهما بوجود الظن، وأنه متى وجد وجب المصير إليه.

**فائدة:** تَنَبَّه إلى معنى المقدمة الأولى، وأن معناها: أقطع بأن السنية مظنونة. وهذا متفق عليه، وهو غير: أقطع بأن الوتر سنة. وهذا مختلف فيه.

القياس)[1] الثاني ليس مظنونا[2].

وهذا التقرير على حُسْنه إنما يفيدنا القطع بوجوب العمل[3]؛ فلذلك اختار جماعة أنّ الفقه هو العلم أو الظن[4]، والإنصاف أنهما مقامان: اعتقاد كون الحكم عند الله كذا لا يمكن دعوى القطع فيه، واعتقاد وجوب العمل بما ظَنَّه من ذلك - دعوى القطع فيه ممكنة.

والفقهاء نظروا للأول، والأصوليون نظروا للثاني، ولا مشاحة[5] في الاصطلاح، ولم يتوارد اختلافهما على شيء واحد.

على أني أقول: قولهم: حكم الله [ص١/٣٤] في حق كل مجتهد ما أداه إليه اجتهاده، معناه: أنّه يجب عليه اتباعه، ودعواهم الإجماع بهذا التفسير صحيح، وبغير هذا التفسير ممنوع، فإنا إذا قلنا: المصيب واحد

---

(١) في (ص): "الذي هو خارج مقدمة القياس". بزيادة كلمة (خارج). وهو خطأ.

(٢) قوله: "ليس مظنونا" خبر لقوله: "ووجود الظن". والمعنى-كما سبق بيانه- أنّ القطع في وجود الظن، لا في دلالته، فالظانّ يقطع بوجود الظن فيه، كما يقطع بشبعه وجوعه.

(٣) هذا اعتراض على تفسير "العلم" الوارد في حد الفقه، بأن المراد به: العلم بوجوب العمل بمظنون المجتهد؛ لأنّ الفقه يشمل العلم بوجوب العمل، ويشمل العلم بدلالة النص على الحكم، فهذا التقرير يفيد القطع من جهة العمل، ولا يفيد القطع من جهة الدلالة، والفقه شامل للجهتين.

(٤) أي: بعض الفقه علم، كالمعلوم من الدين بالضرورة ونحوه من القطعيات، وبعضه ظن، وهو الأكثر الغالب.

(٥) في (ك): "ولا مشاححة".

والمخطئ معفو عنه، لا يستمر هذا الإطلاق (في حقه)[1][2]، وإن كان بعضهم قال: إنه يتعين التكليف، ولكن يجب حمله على أنّه يأثم بترك ما ظنه واجباً، وبفعل ما ظنه حراماً؛ لجرأته على ربه بحسب اعتقاده.

وأما أنَّ ذلك يصير في حقه كالواجب والحرام في نفس الأمر (فلا، كمن ظَنَّ زوجته أجنبية فَوَطِئها يأثم، ولكن ليس إثمه يساوي إثم الزاني)[3].

وقول المصنف: "**للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن**" يشير به إلى الإجماع الذي جعلناه دليل المقدمة الثانية من القياس الثاني، ومَنْع بعضِ الناس قطعية هذا الدليل ليس بجيد[4]؛ لأنَّه لابد لنا من دليل قاطع على اتباع الظن دفعاً للتسلسل، أو إثبات الظن بنفسه[5]، فلابد من قاطع: إما

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) المعنى: أننا إذا قلنا بأن المصيب واحد، والمخطئ معفو عنه، لا يصح أن نطلق على المجتهد المخطئ بأن حكم الله تعالى في حقه ما أداه إليه اجتهاده؛ لأننا والحالة هذه نجعل حكم الله تعالى واحداً، وهو الذي أصابه المصيب، فلو قلنا بأن حكم الله تعالى في حق المخطئ ما أداه إليه اجتهاده - لأصبح حكم الله تعالى حكمين لا حكماً واحدا، وهو على خلاف هذا القول.

(٣) تحرفت العبارة في (ص) كالتالي: "فلا يمكن، وإذا ظن زوجه أجنبية فوطئها يأثم، ولكن ايمى(هكذا كتبت بدون تنقيط) إثمه يساوي إثم الزاني". اهـ.

(٤) في (ص): "ليس يحيل (بدون تنقيط)". وهو تحريف.

(٥) يعني: دفعاً للتسلسل، أو دفعاً لإثبات الظن بنفسه. فإن لم نَقُلْ بقطعية هذا الدليل- وقعنا في أحد هذين الأمرين الباطلين. والتسلسل: هو ترتيب أمور غير متناهية. انظر: التعريفات للجرجاني ص ٤٩.

إجماعٌ وحده، وإما مع قرائن تحتف به تفيد القطع.

وهذا المعنى والتقرير يحصل في كل[1] مسألة من مسائل الفقه، سواء كان دليلها نصاً، أم قياساً، أم غيرهما مما يفيد الظن [ك/١٩].

وقوله: "**مقطوعٌ**" أي: مقطوع به، ولكنه حَذَف الجار وتَوَسَّع بتعدية الفعل إلى الضمير[2][3].

**(ودليله المتفق عليه بين الأئمة: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس).**

قوله: "**المتفق عليه**" إشارةٌ إلى أنَّ ثَمَّ أدلةً مختلفاً فيها وسنذكرها.

وقوله: "**بين الأئمة**"، أي: المُعْتَبَرين، وإلا فقد أنكر بعض الناس القياس، وبعضهم الإجماع، ولعله لا يُسمِّي (مَنْ أنكر)[4] ذلك إماماً، وهو

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) يعني: نائب الفاعل هو الجار والمجرور "به"، لكن لما حُذِف الجار وهو حرف الباء استتر الضمير المتصل به وهو الهاء، وتعدى اسم المفعول إليه، فأصبح الضمير نائباً للفاعل، والتقدير: فالحكم مقطوع هو. وقد أطلق الفعل في قوله: "وتوسع بتعدية الفعل" وأراد به اسم المفعول "مقطوع"؛ لأنّه يعمل عمل فعله.

(٣) انظر ما سبق في: نهاية السول ١/٤٠، شرح الأصفهاني على المنهاج ١/٤١، السراج الوهاج ١/٨٣، المحصول ١/ ق١/٩٢، نهاية الوصول في دراية الأصول ١/١٨، نفائس الأصول في شرح المحصول ١/١٣٩، شرح مختصر الروضة ١/١٤٢، بيان المختصر ١/٢٣، تيسير التحرير ١/١٢.

(٤) سقطت من (ت).

حقٌّ؛ لأنَّ الإمام مَنْ يُقتدى به وهؤلاء لا يقتدى بهم، فلذلك أطلق الأئمة[١].

ووقع في بعض النسخ: "الأمة"، والأول أصح لبعد التجوز في الثاني.

**(ولابد للأصولي من تصور الأحكام الشرعية ليتمكن من إثباتها ونفيها).**

لابد معناه: لا فراق[٢]؛ ولذلك قال ابن عبد السلام: إنه إذا حَلَف لابد أنْ يفعل كذا، ولم يفعله على الفور - حنث.

والمختار (أنها لا تفيد الفور للعُرْف)[٣].

والأصولي: نسبة إلى الجمع؛ لأنّه (سُمّي به)[٤] كالأنصاري والأنباري[٥]، ولو لم يسم به لم تجز النسبة إلا إلى المفرد فيقال: أصلي[٦].

---

(١) يعني: ولم يقل: الأئمة المعتبرين؛ لأنّ هذا الوصف مفهوم من لفظ "الأئمة".

(٢) قال في اللسان ٨١/٣: ولابُدَّ منه، أي: لا مَحالة، وليس لهذا الأمر بُدٌّ، أي: لا محالة. أبو عمرو: البُدُّ الفراق، تقول: لابُدَّ اليوم من قضاء حاجتي، أي: لا فراق منه. اهـ. وانظر: القاموس المحيط ٢٧٦/١، والمصباح المنير ٤٣/١، مادة (بدد).

(٣) في (ص): "أنها لا تفيد الفور المعروف". وفي (غ): "أنّه لا يفيد الفور المعروف". وفي (ك): "أنّه لا يفيد المعرف". وكله تحريف.

(٤) في (ص): "مسمى به".

(٥) في (غ): "والأبياري". وفي (ك) العبارة غير واضحة، وفي (ص): الاباري (بدون تنقيط).

(٦) أي: لولا أنّ التسمية أُطلقت بالنسبة إلى الجمع: أصول -لكانت القاعدة أنّ تُلحق الياء بالمفرد، فيقال: أصلي.

والحكم على الشيء بالإثبات [ص١/٣٥] أو النفي مسبوق بتصور، والأصولي يريد أنْ يُثبت الوجوب مثلاً للأمر، والتحريم للنهي، أو ينفيهما، وكذلك بقية الأحكام؛ فلذلك لابد أن يتصورها أوَّلاً وقَصْدُه بهذا وَجْهُ الحاجة إلى تقديم[1] هذه المقدمة.

**(لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب).**

الذي يسبق إلى الذهن مِنْ "**لا جرم**" في هذا الموضع أنَّ معناها: لأجل ذلك، أي: لأجل ما سبق رتبناه (على كذا)[2].

وقد جاءت "لا جرم" في القرآن في خمسة مواضع مَتْلُوَّةٍ بأنَّ واسمها ولم يجيء بعدها فعل.

والذي ذكره المفسرون واللغويون في معناها أقوال:

**أحدها**: أنَّ "لا" نافيةٌ، و"جَرَمَ" فِعْلٌ معناه: حَقَّ، (وأنَّ وما في حَيِّزه فاعلُه)[3]. وهذا مذهب الخليل وسيبويه والأخفش[4].

---

(١) في (ص)، و(ك): "تقدم".

(٢) في (ص): "على كتب". وهو تحريف.

(٣) في (ت): "وأن واسمها وخبرها". والظاهر أنّه من تصرف الناسخ؛ لأنّه شطب على الأصل في الصفحة، وكتب هذه الجملة، ولم يكتب بجانبها (صح) كما هي العادة، والمراد بما في حَيِّزه: أي حيزُ حرفِ "أنَّ" وهما اسمها وخبرها.
وفي (ك): "وأن ما في حيزه فاعله". بإسقاط الواو قبل "ما". وفي (ص): "وأن ما في خبره فاعله". وكلاهما خطأ.

(٤) انظر كتاب سيبويه ٣/١٣٨، إعراب القرآن الكريم وبيانه لمحي الدين الدرويش ٤/٣٢٧.

فقوله تعالى: ﴿لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ﴾ [(١)] معناه: رَدٌّ على الكفرة، وتحقيق لخسرانهم.

**والثاني:** أنَّ "لا" زائدة، و"جَرَم" معناه: كَسَب، أي: كسب لهم عملُهم الندامة.

(فأنَّ وما في حَيِّزها)[(٢)] [ت١٥/١] على هذا القول في موضع نصب، وعلى الأول في موضع رفع[(٣)].

**والثالث:** أنَّ "لا جرم" كلمتان رُكِّبَتا وصار معناهما حَقّاً[(٤)]، وكثيراً[(٥)] ما يقتصر المفسرون على ذلك.

**الرابع:** أنَّ "لا جرم" معناها: لابُدَّ، و" أنَّ " الواقعة بعدها في موضع نصب بإسقاط حرف الجر[(٦)].

---

(١) الآية في سورة هود ﴿لَا جَرَمَ أَنَّهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمُ الْأَخْسَرُونَ﴾ رقم: ٢٢.

(٢) كذا في (غ): "فأن ما في حيزها". بإسقاط الواو، وفي (ت): "فأن وما في خبرها"، وفي (ص): "فأن ما في خبرها". والكل خطأ، والصواب هو ما في (غ) وهو المُثْبَت في أعلى الصفحة، وقد سبق بيان أنَّ المراد بما في حيزها اسمها وخبرها.

(٣) يعني: على القول الثاني أنَّ وما في حيزها مفعول كَسَب، وعلى القول الأول فاعل حَقَّ. انظر: إعراب القرآن الكريم وبيانه ٣٢٨/٤.

(٤) يعني: أنَّ هذا التركيب من قبيل التركيب المزجي، فـ"لا" النافية، و"جرم" الفعل الماضي، تَرَكَّب منهما مزجياً كلمةٌ واحدة جديدة، وهي: لاجرم، بمعنى: حقا.

(٥) في (ت): "وكثير".

(٦) فتقدير الآية على هذا القول: لا جرم بأنهم في الآخرة هم الأخسرون. لا: نافية للجنس. جَرَم: اسمها. وجملة "أنَّ" مع اسمها وخبرها في تأويل مصدر خبر " لا " في محل نصب بإسقاط الجار الذي هو الباء. انظر: إعراب القرآن الكريم ٣٢٨/٤.

قال الفراء: "لا جَرَم كلمة كانت في الأصل بمعنى: لابد ولا محالة، فكثر استعمالُها حتى صارت بمنزلة حَقًّا، تقول: لا جرم لآتينك"[١].

قال الواحدي[٢]: "وُضِع مَوْضع القسم في قولهم: لا جرم لأفعلن، كما قالوا: حَقًّا لأفعلن"[٣].

وأنتَ إذا تأملتَ هذه الأقوال لم ينطبق شيءٌ منها على معنى التعليل الذي قَصَده المصنف[٤]، والذي يظهر أنَّ التعليلَ مستفادٌ من ترتيب الحكم على الوصف.

وتصحيح كلام المصنف[٥] بأَنْ يُقَدَّر: فلا جرم أنا رتبناه، فإضمار الفاء لإفادة التعليل، وتقدير أنَّ واسمِها لِتُوَافق مواقعَها من القرآن[٦].

---

(١) انظر معاني القرآن للفراء ٢/٨.

(٢) هو علي بن أحمد بن محمد بن عليّ الواحديّ النّيسابوريّ، أبو الحسن الشافعيّ. الإمام الكبير، من أولاد التجار، وأصله من ساوه، كان واحدَ عصره في التفسير، وإمامَ علماء التأويل. صنَّف التصانيف الثلاثة في التفسير: "البسيط" و"الوسيط"، و"الوجيز". وصنف أيضاً "أسباب النزول"، "التحبير في شرح الأسماء الحسنى". توفي بنيسابورسنة ٤٦٨ هـ. انظر: سير ١٨/٣٣٩، الطبقات الكبرى ٥/٢٤٠.

(٣) معنى كلام الواحدي: وضع قولهم: "لا جرم لأفعلن" موضع القسم، مثل قولهم: "حَقًّا لأفعلن"، وضع موضع القسم.

(٤) في قوله: "لا جرم رتبناه على مقدمة وسبعة كتب". فلا جرم تعليلٌ لما سبق.

(٥) هذا فيه إشارة إلى الخلل في كلام الماتن.

(٦) فأضاف الشارح الفاء لإفادة التعليل، وأضاف أنَّ واسمها وهو الضمير المتصل بها؛ لأنَّ أصل: "أنَّا" أننا؛ لتوافق مواقعها في القرآن، فإنَّ لا جرم يكون بعدها أنَّ =

أو يُنَزَّل الفعل منزلةَ المصدر ويُستغنى عن إضمار أنَّ، والتقدير: فحقاً ترتيبنا[1].

والمقدمة: بكسر الدال وفتحها وهو أشهر، فالكسر لأنها تُقَدِّم الناظرَ فيها إلى ما بعدها، والفتح لأنَّ الناظر يُقَدِّمها بين يديه إلى مقصوده.

هذا في مُقَدِّمة الكتاب [ص١/٣٦]، ومُقَدِّمة الدليل.

أما مُقَدِّمة الجيش فلم يحك الجوهري[2] فيها إلا كسر الدال؛ لأنها تُقَدِّم الجيش[3].

---

= المصدرية واسمُها وخبرُها، وخبر أنَّ المصدرية موجود في كلام الماتن، وهو قوله: "رتبناه".

(١) التوجيه الثاني: أن يُنَزَّل الفعل الماضي"جَرَم"-ومعناه حَقَّ-منزلة المصدر، فيكون بمعنى: حقاً، وفي هذا التقدير يُستغنى عن إضمار أنَّ واسمها وخبرها، ويكون: "ترتيبنا" فاعلاً للمصدر: "فحقاً".

(٢) هو أبو نصر إسماعيل بن حمّاد التركيُّ الأُتراري، وأُترار : هي مدينة فاراب. إمام اللغة، ومصنف كتاب "الصِّحاح"، وأحد منْ يُضرب به المثل في ضبط اللغة، وحُسْنِ الخطِّ. قال الذهبيّ: "وفي الصِّحاح أوهامٌ قد عُمل عليها حَوَاشٍ ". مات متردياً مِنْ سَطْح داره بنيسابور سنة ٣٩٣ هـ. انظر: سير ١٧/٨٠، لسان الميزان ١/٤٠٠.

(٣) انظر: الصحاح ٥/٢٠٠٨. وفي اللسان ١٢/٤٦٨: وقيل إنه يجوز مقدَّمة بفتح الدال...... وفي كتاب معاوية إلى ملك الروم: لأكونن مقدِّمته إليك. أي: الجماعة التي تتقدم الجيش. مِنْ قَدَّم بمعنى تَقَدَّم، وقد استعير لكل شيء، فقيل: مقدِّمة الكتاب، ومقدِّمة الكلام، بكسر الدال، قال (أي: الأزهري): وقد تُفتَح. وفي القاموس ٤/١٦٢: ومُقَدِّمة الجيش، وعن ثَعْلَبٍ فَتْحُ داله: متقدموه. وكذا قادِمَتُه وقُدَامَاهُ. و انظر: تعريف المقدمة في التعريفات للجرجاني ص ٢٠١.

ووجه تقديم المقدمة في أول الكتاب كونه (لابد للأصولي)[1] من تصور الأحكام[2].

والكتب السبعة: منها الأربعة التي قدمها: الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، لكلٍّ منها كتاب.

**والخامس:** الأدلة المختلف فيها.

وهذه الخمسة هي الأدلة التي تضمنتها المعرفة الأولى مِنْ أصول الفقه.

**والسادس:** في التعادل والتراجيح المقصود بالمعرفة الثانية.

**والسابع:** في الاجتهاد المقصود بالمعرفة الثالثة.

وهذا جملة أصول الفقه.

**(أما المقدمة: ففي الأحكام، ومتعلقاتها، وفيها بابان: )**

لما كانت مُتَعَلِّقات الأحكام يُحتاج إليها ذَكَرها معها، وإن لم يُبَيِّن فيما سبق إلا وجه الحاجة إلى تصور الأحكام.

---

(١) في (ص): "لابد لكل أصولي".

(٢) لأنَّ الحكم على الشيء فرع عن تصوره، فلابد أولاً من تصور الأحكام، ثم الحكم عليها بالإثبات أو النفي، ونحوهما.

# مقدمة

# الباب الأول
# في الحكم

## الفصل الأول
## تعريف الحكم

(الباب الأول: في الحكم. وفيه فصول:

الفصل الأول: في تعريفه.

**الحكم: خطاب الله القديم المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير)**(١).

لما كان الكلام في الحكم الشرعي - لم يحتج إلى تقييده(٢). وقد تقدم الكلام في كونه إنشائيا أو خبريا. وتفسيره بالخطاب، وتقسيمه إلى الاقتضاء أو التخيير، يدل على أنَّ المرادَ الإنشائي.

والخطاب: مصدرُ خَاطَب يخاطب خطاباً ومخاطبة(٣)، وفي تسمية كلام الله تعالى في الأزل خطاباً خلاف(٤).

---

(١) هذا التعريف بحروفه في شرح تنقيح الفصول ص ٦٧، وهو كذلك بدون لفظ "القديم" في الحاصل ٢٣٣/١، وفي المحصول ١/ ق١٠٧/١ والتحصيل ١٧٠/١: بلفظ: "الخطاب المتعلق"، بدون الإضافة إلى لفظ الجلالة.

(٢) أي: لما كان الكلام عن الحكم الشرعي؛ لأنَّه هو المبحوث في أصول الفقه لا غيره — لم يحتج المصنف أنْ يُقَيِّد فيقول: الحكم الشرعي: خطاب الله القديم ...الخ. ولم يتعرض الشارح إلى معنى الحكم في اللغة، قال في المصباح ١٥٧/١: الحكم: القضاء، وأصله المنع، يقال: حكمت عليه بكذا، إذا منعتَه مِنْ خلافه ، فلم يقدر على الخروج من ذلك ، وحكمت بين القوم: فصلت بينهم ، فأنا حاكِم وحَكَم ، بفتحتين. وانظر : القاموس المحيط ٩٨/٤ ، واللسان ١٤٠/١٢.

(٣) في المصباح ١٨٦/١: خاطبه مخاطبة وخطاباً: وهو الكلام بين متكلم وسامع.

(٤) قال العضد في شرح ابن الحاجب ٢٢٧/١، ونقله عنه البناني في حاشيته على شرح المحلي لجمع الجوامع ٤٩/١: في تسمية الكلام في الأزل خطاباً خلاف، وهو مبني على تفسير الخطاب، فإنْ قلنا: إنه الكلام الذي عُلِم أنَّه يُفْهِم كان خطاباً. وإنْ قلنا: هو الكلام الذي أُفهِم لم يكن خطاباً. ويُبتنى عليه أنَّ الكلام حكم في الأزل، أو يصير حكماً فيما لا يزال. اهـ. ويعني بقوله: "أو يصير حكماً فيما لا يـــــزال": =

قال القاضي أبو بكر: الكلام لا[1] يوصف بأنه خِطَاب دون وجود مخاطَب؛ ولذلك أحلنا أن يكون كلام الله في أزله، وكلام الرسول ﷺ في وقته - مخاطبةً على الحقيقة، وأجزنا كونه أمراً أو نهياً، وعلى هذا لا يُقال للمُوصِي إنه مُخَاطِبٌ بما يُودِعُه وصيتَه، ويقال: أَمَر مَنْ تُفْضِي[2] إليه الوصية. انتهى.

فعلى هذا لا يصح أن يُؤخذ الخطاب في حَدِّ الحكم[3]؛ لأنَّ الحكم عندنا قديم، ويجب أن يقال: الكلام[4].

---

= أنّ الكلام لا يوصف بالحكم إلا بوجود المخاطَب الذي يَفْهم، فكلما وجد المخاطَب الذي يَفْهم وُصف الكلام بأنه حكم، فيما لا يزال، أي: فيما لا نهاية.
وفي مُسَلَّم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت ٥٦/١ (ثم في تسمية الكلام في الأزل خطاباً خلاف) فبعضهم جعلوه خطاباً، والآخرون لا، (والحق أنه) خلاف لفظي (إنْ فُسِّر بما يُفْهم ) ولو بالآخرة، أي: ما فيه صُلُوح الإفهام (كان خطاباً فيه) أي: في الأزل؛ لأنّه صالحٌ فيه للإفهام فيما لا يزال (وإن فُسِّر بما أُفهم) أي: وقع إفهامه (لم يكن) في الأزل خطاباً؛ إذ لم يتحقق الإفهام فيه (بل فيما لايزال ) فقط، والخطاب في اللغة: توجيه الكلام للإفهام، ثم أطلق على الكلام الموجَّه للإفهام [يعني: المهيئ للإفهام]، فإن اكتفى بالصلوح للإفادة فالأزلي [أي: الكلام الأزلي] خطاب في الأزل، وإن أُريد الإفهام الحالي فلا. اهـ
وكذا قَرَّرَ أنَّ الخلاف لفظي الكمال بن الهمام في "التحرير"، انظر: تيسير التحرير ١٣١/٢، وانظر: شرح الكوكب ٣٣٩/١، نهاية السول مع حاشية المطيعي ٤٨/١.

(١) سقطت من (ص)، و(ك).

(٢) في (غ): "من يفوض".

(٣) لأنَّ الحكم للموجود والمعدوم، والخطاب لا يكون إلا للموجود، فالحكم قديم، والخطاب حادث.

(٤) انظر: نفائس الأصول للقرافي ٢١٨/١.

والمصنف تبع الإمام في لفظ "الخطاب" [1]، وكأنَّ الإمام رأى أنَّه يُقال في القديم باعتبار ما يصير إليه، وإذا قلنا لا يطلق الخطاب في الأزل، فهل يطلق بعد ذلك عند وجود المأمور والمنهي؟.

ينبغي أن يقال: إنْ حَصَل إسماعه لذلك كما في موسى عليه السلام، فيسمى خطاباً بلا شك، [ص١/٣٧] وإلا فلا، على قياس قول القاضي.

وإذا سمينا ما يحصل إسماعه خطاباً، فلا يخرجه ذلك عن كونه قديماً، على أصلنا في جواز إسماع الكلام القديم[2].

وفي بعض نسخ الكتاب: (**خطاب الله القديم**) كأنه رأى أنَّ الخطاب يطلق على الكلام القديم، على غير مذهب القاضي، وعلى الأصوات والحروف الدالة على ذلك[3]، وهي حادثة، فقال: "**القديم**"؛ ليخرجها.

وفي بعض النسخ لم يقل: **القديم**، نظراً إلى أنَّ الخطاب هو الكلام،

---

(١) انظر: المحصول ١/ ق١/١٠٧.

(٢) قال شارح الجوهرة: "وأما السمع الحادث فهو قوة تُدْرَك بها الأصوات على وجه العادة، وقد يُدرك بها غير الأصوات، فقد سمع سيدنا موسى عليه الصلاة والسلام كلام الله تعالى القديم، وهو ليس بحرف ولا صوت". انظر: شرح البيجوري للجوهرة ص ١١٧.

(٣) أي: على الخطاب الأزلي القديم. قال الشريف الجرجاني في حاشيته على العضد ١/٢٢١: فالخطاب إما الكلام اللفظي أو الكلام النفسي المُوَجَّه به نحو الغير للإفهام. وأُريد به هاهنا المعنى الثاني، فإن الخطاب اللفظي ليس بحكم، بل هو دال عليه، فالكتاب وإخوانه دلائل الحكم الذي هو الكلام النفسي على الوجه المخصوص.

والكلام حقيقة في النفساني فقط، وهو المشهور عند المتكلمين[1]، فلا حاجة إلى قوله: القديم.

فحصل في الخطاب قولان:

**أحدهما**: أنَّه الكلام: وهو ما تضمن نسبة إسنادية.

**والثاني**: أنَّه أخص منه، وهو ما وُجِّه من الكلام نحو الغير لإفادته[2].

وإضافته إلى الله يُخرج خطابَ غيره.

"**والمتعلّقُ بأفعال المكلفين**" يُخْرِج المتعلّق بذاته تعالى، والجمادات، وذوات المكلفين، وفعله تعالى، كقوله: ﴿اللّهُ لاَ إِلَـهَ إِلاَّ هُوَ﴾[3][4] ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ﴾[5][6]، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ﴾[7][8].

---

(١) انظر: شرح البيجوري على الجوهرة ص ١١٣، شرح البيت التاسع والعشرين، المسائل المشتركة بين أصول الفقه وأصول الدين ص ٢١٢.

(٢) فالقول الأول أعم من حيث إنه متضمن للنسبة الإسنادية، سواء توجه لإفادة الغير أو لم يتوجه، يعني سواء وجد مخاطَب يستفيد أو لم يوجد، بخلاف القول الثاني الذي هو توجيه الكلام إلى مخاطَب لإفادته. فالأول أعم، والثاني أخص. وانظر تعريف الخطاب في: الإحكام للآمدي ١/١٣٦، شرح العضد على ابن الحاجب١/٢٢١، شرح الكوكب ١/٣٣٩، تيسير التحرير ٢/١٣١.

(٣) سورة البقرة: ٢٢٥.

(٤) هذا مثال للمتعلق بذاته تعالى.

(٥) سورة الكهف: ٤٧.

(٦) هذا مثال للمتعلق بالجمادات.

(٧) سورة الأعراف: ١١.

(٨) هذا مثال للمتعلق بذوات المكلفين. ومن أمثلة المتعلق بفعله تعالى: قوله تعالى: ﴿وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾.

والمراد بالمكلفين: مَنْ كان بالغاً عاقلا.

ولنا في الصبي خلاف: هل هو مأمور بالصلاة والصوم بأمر الشارع، أو بأمر الولي؟

وعلى كل تقدير ليس تكليفاً؛ لأنَّ أمر الندب لا كُلْفة فيه.

ومَنْ رأى أنَّه مأمور بأمر الشرع قال في حد الحكم: الخطاب المتعلّق بأفعال العباد. ولا يَرِد عليه المجنون؛ لأنَّه لم يُوَجَّه له خطاب.

ومنهم مَنْ يقول: بأفعال الإنسان؛ لأنَّ كلامنا فيما يتعلق بهم، وإنْ كانت الملائكة والجن مكلّفين لكنهم خارجون عن نظرنا(١).

وقوله: "**بالاقتضاء أو التخيير**"، يخرج قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾(٢) فإنه خطاب متعلّق بأعمالنا على وجه الإخبار عنها بكونها مخلوقة؛ لكنه ليس اقتضاءً، ولا تخييراً، فخرج عن الحد.

والمراد بالاقتضاء: الطلب، فيشمل طلب الفعل إيجاباً أو ندباً، وطلب الترك تحريماً أو كراهة.

والمراد بالتخيير: الإباحة(٣).

---

(١) كأن هذا الكلام جواب عن اعتراض تقديره: قلتَ: المتعلق بأفعال الإنسان، فخرج الملائكة والجن وهم مكلفون. والجواب: أننا نعرِّف ما يقع تحت نظرنا، والجن والملائكة خارجون عن نظرنا.

(٢) سورة الصافات: ٩٦.

(٣) انظر: تعريف الحكم في الاصطلاح في: الإحكام ١/١٣٥، البحر المحيط ١/١٥٦، المستصفى ١/١٧٧، شرح تنقيح الفصول ص ٦٧، جمع الجوامع مع شرح المحلي =

**(قالت المعتزلة: خطاب الله قديم عندكم، والحكم حادث؛ لأنَّه يُوصف به، ويكون صفة لفعل العبد، ومُعَلَّلاً به، كقولنا: حَلَّت بالنكاح وحرمت بالطلاق)** [ص١/٣٨].

هذا سؤال على الحد مركب على مقدمتين:

**الأولى:** مُسَلَّمة، وإنْ كانت المعتزلة لا يقولون بها[1]، فإنا نقول بقِدَم الكلام.

**والثانية:** لا نقول نحن بها، فاستدلوا عليها بثلاثة:

(**أحدها:** أنَّه ـ أي: الحكم ـ)[2] - يُوصف به، أي: بالحدوث، فنقول: حَلَّت هذه المرأة بعد أن لم تكن حلالاً، وحَرُمت بعد أن لم تكن حراماً، والبعدية تصريح بالحدوث.

**والثاني:** أنَّه - أي: الحكم - يكون صفة لفعل العبد، فتقول: هذا الفعل حلال، (وهذا فعل حرام)[3]، والعبد حادث ففعله أولى أن يكون حادثاً [ت١/١٦]، فصفة فعله أولى بأن تكون حادثة.

---

= ١/٤٦، تيسير التحرير ٢/١٢٩، شرح العضد على ابن الحاجب ١/٢٢٠، شرح الكوكب ١/٣٣٣، فواتح الرحموت ١/٥٤.

(١) لأن الكلام عند المعتزلة هو الحروف والأصوات الحادثة، وهي غير قائمة بذاته، فمعنى كونه متكلماً عندهم: أنه خالق للكلام في بعض الأجسام؛ لزعمهم أن الكلام لا يكون إلا بحروف وأصوات. هذا ما قاله الباجوري في شرح الجوهرة ص ١١٣-١١٤، وانظر: البرهان ١/٢٠٠، المسائل المشتركة ص ٢٠٦.

(٢) في (ص)، و(غ): "أحدها أنّ الحكم".

(٣) في (ت)، و(ص)، و(ك): "وهذا فعل حلال أو حرام".

**والثالث:** أنَّه - أي: الحكم - يكون معلَّلاً به، أي بالحادث، كقولنا: حَلَّت بالنكاح، فالنكاح علة في الحل، وحَرُمت بالطلاق، فالطلاق علة في التحريم.

**(وأيضا فموجبية الدلوك[1]، ومانعية النجاسة[2]، وصحة البيع وفساده[3]، خارجة عنه)[4].**

هذا سؤال ثان: وهو أنّ الحد غير جامع، والحد يجب أنْ يكون جامعاً لجميع أفراد المحدود، مانعاً مِنْ دخول غيره فيه، فمتى خرج منه شيء، أو دخل فيه غيره فسد[5].

والمراد بالدَلوك: زوال الشمس، هذا هو الصحيح. وقيل: غروبها[6].

وكل منهما مُوجب لصلاة.

وغيره ذكر مع ذلك شرطية الطهارة، والمراد أنَّ هذه الخمسة أحكام شرعية غير الخمسة الأولى التي تضمنها الحد .

---

(١) أي: كون الدلوك سبباً لوجوب الصلاة. انظر: الحاصل ٢٣٤/١.

(٢) أي: كون النجاسة مانعة من الصلاة. انظر: الحاصل ٢٣٤/١.

(٣) أي: الصحة والبطلان في قولنا: البيع صحيح أو باطل. انظر: الحاصل ٢٣٤/١.

(٤) في (ص): "عنها". وهو خطأ؛ لأنَّ الضمير يعود على الحد وهو مذكر.

(٥) في(ص)، : "فيفسد". وهو خطأ.

(٦) قال ابن عطية: الدلوك هو الميل في اللغة، فأول الدلوك هو الزوال، وآخره هو الغروب، ومن وقت الزوال إلى الغروب يسمى دلوكاً؛ لأنها في حالة ميل. تفسير القرطبي ٣٠٤/١٠، وانظر: زاد المسير ٧٢/٥، تفسير ابن كثير ٥٣/٣، فتح القدير ٢٥٠/٣.

(**وأيضا فيه الترديد، وهو ينافي التحديد** )[١].

هذا سؤال ثالث على قوله: **بالاقتضاء أو التخيير**، و"أو" للترديد، والترديد ينافي التحديد؛ لأنَّ المقصود بالتحديد الإيضاح والبيان، والمقصود بالترديد الشك[٢] والإبهام[٣].

واعلم أنَّ مدلول "أو" إما شكٌ كقولك: جاء زيدٌ أو عمرو، وإما إبهامٌ كقوله تعالى: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾[٤][٥]، وإما تبيينُ قسمةٍ كقولك: العدد زوج أو فرد، وإما إباحةٌ كجالس الحسن أو ابن سيرين، وإما تخييرٌ كخذ درهماً أو ديناراً[٦].

---

(١) في (ت) زيادة وهي: "واعترف بعضهم بالسؤال، وزاد في الحد: أو الوضع". وفي (ص)، و(ك): "واعترف بعضهم بالسؤال وإنْ زاد في الحد: أو الوضع". وهذه الزيادة خطأ، لا علاقة لها بالاعتراض الوارد على الحد، ولا وجود لها في الشرح.

(٢) في (ك): "التشكيك".

(٣) انظر: شرح حاشية الباجوري على السلم ص ٤٦.

(٤) سورة سبأ: ٢٤.

(٥) فهنا في الآية قصد بأو الإبهام على السامع، لما في التعيين من مفسدة معاندة الكافر وإعراضه عن سماع الحق، ولما فيه من مصلحة ترقيق قلبه والتلطف معه في الخطاب رجاء قبوله ورجوعه إلى الحق. فالمتكلم بالإبهام ليس متشكّكاً في قوله، ولكن له مقصد في إبهامه. انظر: شرح تنقيح الفصول ص: ٦٨.

(٦) الفرق بين الإباحة والتخيير أنَّ في الإباحة يحق له الجمع بين المباحَيْن، وأما في التخيير فلا يحق له الجمع بين الاثنين، بل هو مخيَّر في واحد منهما.

انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٦٨، نفائس الأصول ١/٢٣٠.

فالشك والإبهام منافيان للبيان بلا إشكال، والتقسيم ليس فيه بيان المُقَسَّم[1]، والحد إنما يُؤتى فيه بما يفيد البيان والتخيير والإباحة لا محل لهما هنا، وفيهما الترديد، فلا يدخلان في الحدود [ص١/٣٩].

**(قلنا: الحادث التعلق).**

هذا جواب عن الوجه الأول، مِنْ تقرير المقدمة الثانية من السؤال الأول: وهو أنَّ الحكم يُوصف بالحدوث، فمَنَع ذلك، وقال: الحادث إنما هو التعلق[2]، فإذا قلنا: حَلَّت هذه المرأة بعد أن لم تكن حلالاً، فليس معناه أنَّ إحلالها حدث، وإنما معناه أنَّه تعلق بالعبد، وهذا اختيار من المصنف أنَّ[3] التعلق حادث، وهو المذكور في «المحصول» هنا[4]، وفي موضع آخر خلافه[5]، وهو المختار[6]. ولو كان التعلق حادثاً؛ لكان

---

(١) لأنَّ التقسيم فيه بيان أنواع المقسَّم، لا بيان ذات المقسَّم وما هيته، فمثلا لو قلنا: الإنسان ينقسم لى ذَكَر وأنثى، ليس في هذا بيان حقيقة الإنسان التي هي حيوان ناطق. انظر: نفائس الأصول ١/٢٣١.

(٢) في (ك): "التعليق".

(٣) في (ت)، و(ك)، و(غ): "لأنَّ". وهو خطأ.

(٤) انظر: المحصول ١/ ق١/١١٠.

(٥) أي: في موضع آخر من المحصول أنَّ التعلق قديم.

(٦) في هامش (ص): والمنسوب إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري أنَّه قديم، وعليه مدار كلام الأئمة، وفي ابن الحاجب التصريح به في مسألة أمر المعدوم، وهو الحق. ولو قيل: إنَّ التعلق لا يوصف بقِدَم ولا حدوث لكونه نسبة-لم يبعد؛ إذ النسب والأمور الاعتبارية المختار فيها كذلك؛ لأنها عدمية، كما هو الحق. وقد فاه بذلك جمع مِنْ متأخري علمائنا، لكن المشهور القول بالحدوث، فليتأمل. اهـ انظر: بيان =

الخطاب المتعلق حادثاً؛ ضرورة أخذ التعلق قيداً فيه، ويلزم على هذا أن يكون الحكم حادثاً وهو قد فَرَّ منه.

وأن الكلام في الأزل لا يسمى حكماً، ومِنْ ضرورته أن لا يكون أمراً ولا نهياً، ونحن لا نقول به[1]، ولا يُنْجِي من هذا إلا أن يُقال: وُصِف الحكم في الأزل بالتعلق على سبيل الصلاحية، ولكن هذا لا ضرورة إليه،

---

= المختصر ٤٣٩/١، شرح الكوكب المنير ٣٣٦/١، شرح تنقيح الفصول ص ٦٩-٧٠، فواتح الرحموت ٥٥/١، نهاية السول مع حاشية المطيعي ٥٢/١، الحاصل ٢٣٤/١، تيسير التحرير ١٣١/٢. وقد بَيَّن المحلي في شرحه لجمع الجوامع والبَنَّاني في حاشيته علىالشرح (٤٨/١) أنَّ للخطاب تَعَلُّقَيْنْ بفعل المكلف: قبل وجوده، وهذا تعلق معنوي، أي: صُلُوحي، بمعنى أنَّه إذا وُجِد المكلف مستجمعاً لشروط التكليف-كان متعلقاً به، وهذا التعلق قديم. والثاني: تعلُّقه به بعد وجوده، وهذا تعلقٌ تنجيزي حادث. وهذا التفصيل على حُسْنه إلا أنَّه يلزم منه القول بحدوث الحكم ؛ ولِذلك عَقَّب البناني بعد هذا التفصيل بقوله: وهذا مبني على أنَّ التعلقين: (أي: القديم والحادث) معاً معتبران في مفهوم الحكم، كما هو صريح كلامه الآتي(أي: كلام الشارح المحلي)، وعليه فالحكم حادث؛ لأنَّ المركب من القديم والحادث حادث كما تقرر. اهـ. وإنما سُقت هذا التفصيل لأنَّ ظاهره الحسن ولازمه باطل؛ ولأن بعض المحقِّقين (وهما محقِّقا شرح الكوكب المنير) نقل هذا التفصيل وعزاه إلى حاشية البناني، من غير ذِكْر استدراك البناني عليه، فكان هذا العزو ناقصاً غير دقيق. والأقرب-والله أعلم-كما سيأتي في كلام الشارح أنَّ الحادث هو أثر تَعلق الحكم، لا الحكم ولا تَعَلُّقه.

(١) وهذا هو اللازم الثاني على قول المصنف: إنَّ التعلق حادث، وهو أنْ يكون الكلام في الأزل ليس حكماً؛ لأنَّه لما قَيَّد الخطابَ بالمتعلقِّ، والتعلُّق حادث على قوله، فيكون الحكم حادثاً – لزم منه إخراج الكلام الأزلي عن كونه حكماً وأمراً ونهياً، ونحن – أي: الأشاعرة، ومنهم المصنف- لا نقول به.

فالمختار أنَّ الإحلال مثلاً قديم، وكذلك تَعَلُّقه، وأن التعلق[1] نسبة فهو يستدعي حصول مُتَعَلِّقه في العلم لا في الخارج، وإنما الذي يحدث بعد ذلك الحِلُّ[2]، وهو غير الإحلال، ناشئٌ عنه بشروط لما وُجِدت وجد، كما لو قلت: أَذِنت لك أن تبيع عبدي هذا يوم الخميس، فالإذن قبل يوم[3] الخميس موجود مُتعَلَّقٌ به، وأثره يظهر يوم الخميس، وعلى هذا يجب أن يحمل قولهم بحدوث التعلق[4]، فلا يكون بين الكلامين مخالفة في المعنى، وكأن للتعلق[5] طرفين:

(من جهة المتكلم يتقدم)[6]، ومن جهة المخاطَب قد يتأخر[7].

**(والحكم مُتَعَلّق بفعل العبد لا صفته، كالقول المتعلّق بالمعدومات)**

---

(١) في (ت)، و(غ): "وإن كان التعلق". وهو خطأ.

(٢) يعني: المختار عند السبكي أنّ الحكم وهو الإحلال مثلا أزلي قديم، وتعلقه قديم بالفعل، أي: تعلقه بأفعال العبد أزلي في علم المولى عز وجل، لا في الخارج، وإنما الذي في الخارج هو الحل، وهو ثمرة الإحلال.

(٣) سقطت من (ص).

(٤) أي: المراد بقولهم: "التعلق حادث" هو حدوث أثر التعلق، فالتعلق قديم، وأثره حادث.

(٥) في (ص)، و(ك)، و(غ): "التعلق".

(٦) في (ت): "من المتكلم متقدم".

(٧) قوله: وكأن للتعلق طرفين... الخ، فيه نوع من التسامح في العبارة لتقريب المذهبَيْن، وإلا فمراده كما هو واضح من كلامه السابق: أنّ التعلق وصف قائم بذات المتكلم، ويكون مقارناً لخطابه؛ لأنّ مُتَعَلّقه في علم المتكلم. أما الذي يقوم بذات المخاطَب فهو أثر التعلق القائم بذات المتكلم. فهناك تعلق وهو القائم بذات المتكلم، وهناك أثره وهو القائم بذات المخاطَب. والتعلق القائم بالله تعالى قديم؛ لأنّ خطابه قديم، وأثر ذلك التعلق قائم بذوات المخاطبين، وهو حادث.

هذا جواب عن قوله: "**ويكون صفة لفعل العبد**"، فأجاب بأن الحكم قول متعلِّق بالفعل، لا صفة للفعل؛ لأنَّ معنى الإحلال قول الله: رفعتُ الحرج عن فاعله، وهذا القول صفة لله تعالى قائم بذاته، متعلِّق بغيره، لا صفة، كالقول المتعلِّق بالمعدومات إذا أخبرتَ عنها مثلاً، فليس القول صفة لها، وإلا لزم قيام الموجود بالمعدوم، وأما كون القديم متعلقاً بالحادث (فلا يمتنع)[1][2].

**(والنكاح والطلاق ونحوهما مُعَرِّفات له، كالعالَم للصانع)**

هذا جواب عن الدليل الثالث [ص١/٤٠]، وهو قوله: "**ومُعَلَّلاً به**"، أي: بالحادث، كقولنا: حَلَّت بالنكاح، وحرمت بالطلاق.

فأجاب: بأن هذه العِلَل شرعية، والعلل الشرعية مُعَرِّفات لا مُؤَثِّرات[3]، وكأن الله تعالى قال: إذا تزوج فلانٌ فلانةً[4] بشروط

---

(١) في (ك): "فلا يمنع".

(٢) لأن تعلق القديم بالحادث من جهة العلم، لا من جهة الوجود في الخارج.

(٣) والمعرِّف يجوز أنْ يتأخر عن المعرَّف، كما عُرِف الله تعالى بصَنْعته، فالعلل الشرعية حادثة، وهي تُعَرِّف بالحكم القديم، فليس الحِلُّ بسبب تأثير النكاح، ولا الحرمة بسبب تأثير الطلاق، إنما هما بتأثير الله تعالى وَحْده، لكن النكاح والطلاق مُعَرِّفان لذلك الحكم القديم، فالحادث يجوز أنْ يُعَرِّف القديم. والمؤثرات إما أنْ تكون بالذات أو بالاختيار، فالأول: وهو المؤثِّر بالذات يُقال له الموجب. والثاني: وهو المؤثر بالاختيار يُقال له الموجد، والأثر من الموجد أو من الموجب متأخِّر عنهما بالضرورة، فإذا كانا حادثَيْن، كان حادثاً جزما. فتعليل الحكم القديم بالحادث لا يلزم منه حدوث الحكم؛ لأنَّ المراد بالعلة عندنا المعرِّف لا المؤثر. انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٦٩، نفائس الأصول ١/٢٢٠.

(٤) في (ص)، و(ك): "بفلانة".

كيت وكيت، فاعلموا أنّي أحللتُها له.

فإذا وُجِد النكاح بتلك الشروط - عرفنا الإحلال الأزلي، ويجوز أنْ يكون الحادث مُعَرِّفاً للقديم، كما أنَّ العالَم يُعَرِّفنا وجودَ الباري سبحانه وتعالى، ووحدانيتَه، وليس[1] علة له.

واسم الصانع اشْتَهَر على ألسنة المتكلمين في هذا المثال، ولم يَرِد في الأسماء[2]، وقُرِئ في الشواذ: "صَنْعَةَ اللهِ"[3]، بالنون، فَمَن اكتفى في إطلاق[4] الأسماء[5] بورود الفعل يكتفي بمثل ذلك[6].

وما ذكره المصنف من الجواب يحسن إيراده على وجهين:

**أحدهما**: على سبيل المنع ابتداء، فيقال: لا نسلم أنَّ النكاح والطلاق ونحوهما عِلَل، وإنما هي مُعَرِّفات.

**والثاني**: على سبيل الاستفسار، فيقال: إنْ أردتَ بالعلل المعرِّفات فمسلمٌ ولا يفيدك، وإنْ أردت المؤثرات فممنوع.

---

(١) في (ص) و(ك) و(غ): "فليس".

(٢) أي: لم يرد "الصانع" في الأسماء الحسنى الواردة في الحديث.

(٣) في هامش (غ) ص ١٩: الأولى الاستدلال بقوله تعالى: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾.

(٤) سقطت من (ص).

(٥) في (غ): "الاسم".

(٦) يعني: مَنْ يكتفي في إثبات الأسماء لله تعالى بورود الفعل أو المصدر-يكتفي في مثل هذا بذلك؛ فيطلق على الله تعالى اسم "الصانع" بناءً على ورود المصدر.

والعلة تطلق بمعنى: المعرِّف، والداعي، والمؤثر[١].

والمتكلمون ينكرون المؤثر بناءً على أنّ الأفعال كلها من الله تعالى، وهو تعالى فاعل بالاختيار لا مؤثِّر بالذات[٢]، فلا وجود للعلة المؤثرة.

هذا مذهب أهل السنة والحكماء.

وكثير من المتكلمين، (غير أهل السنة)[٣] تُثْبتها وإن اختلف مَدْرَكُهم.

وهذا تمام الأدلة الثلاثة التي قرر بها السؤال الأول.

**(والمُوجِبِيَّة والمانِعِيَّة إعلام بالحكم لا هو، وإنْ سُلِّم فالمعنيُّ بهما اقتضاء الفعل والترك، وبالصحة إباحة الانتفاع، وبالبطلان حرمته).**

هذا جواب عن السؤال الثاني[٤] بأحد طريقين:

---

(١) انظر: إرشاد الفحول ص ٢٠٧، البحر المحيط ٧/١٤٢.

(٢) المؤثر بالذات يعني: الموجِب بالذات، كما سبق بيانه. وفي التعريفات للجرجاني ص ٢١٢: الموجب بالذات: هو الذي يجب أنْ يصدر عنه الفعل إن كان علة تامة له، من غير قصدٍ وإرادة، كوجوب صدور الإشراق عن الشمس، والإحراق عن النار. اهـ. فهو سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء بقصدٍ وإرادة وحكمة، من غير أنْ يجب عليه شيء سبحانه وتعالى.

(٣) في (ص): "غير أنّ أهل السنة".وهو خطأ ؛ لأن المعنى أنّ كثيراً من المتكلمين الذين من غير أهل السنة يثبتون العلة المؤثرة وبإثبات، (أنْ) يَنْقلب المعنى فيكون أهل السنة هو المثبتون لا النافون.

(٤) وهو في قول الماتن: وأيضا فموجبية الدلوك... الخ.

إما بأنَّ تلك الأشياء التي ادُّعِيَ خروجُها عن الحد ليست أحكاماً، بل إعلاماً بالحكم، فلا معنى لكون الدلوك مُوجِباً[1] إلا أنَّ الله تعالى أعلمنا به الوجوب، (ولا معنى لكون النجاسة مانعة إلا أنَّ الله أعلمنا بها تحريم الصلاة)[2] ولا معنى لكون الوضوء شرطاً إلا أنَّ الله أعلمنا بعدمه بطلانَ الصلاة.

وإما بأن نُسَلِّم أنها حكم، ونقول: إنها ليست خارجة عن الحد، بل راجعةٌ إليه بتأويل، وهو أنَّ المعنيَّ [ت١/١٧] بالموجبية اقتضاء الفعل، وبالمانعية اقتضاء[3] الترك، ومعنى هذا أنَّ موجبية الدلوك مثلا بمنزلة [ص١/٤١]: جعلتُ الدلوك مُعَرِّفاً لوجوب الصلاة.

والاقتضاء المذكور في الحد معناه: أوجبتُ[4] الصلاة عند الدلوك.

وحاصل العبارتين سواء، فبذلك يكون الحد جامعاً، وكلام المصنف ناطق بهاتين الطريقين في الموجبية والمانعية.

وأما الصحة والبطلان فاقتصر فيهما على الجواب الثاني، وهو رجوعهما إليه بتأويل، وهو أنَّ صحة البيع لا معنى لها إلا إباحة الانتفاع، وفساده لا معنى له إلا حرمة الانتفاع، وفيه نظر؛ لأنا نُعَلِّل إباحةَ الانتفاع بالصحة، وحرمته بالفساد، والعلة غير المعلول؛ ولأن بتمام الإيجاب

---

(١) في (ص) و(ك): "واجبا". وهو خطأ، ومنافي للفظ المتن: الموجبية.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) في (ك): " طلب ".

(٤) في (ص)، و(ك)، و(غ): "وَجَبَت".

والقبول تحصل الصحة، ولا يباح الانتفاع حينئذ حتى يتم الخيار ويَقْبض.

ولم يذكر المصنف صحة العبادة وفسادها، والسؤال واردٌ فيها أيضا.

وقد ذكر المصنف بعد هذا ما هو المعتمد في تفسير الصحة: وهو أنها استتباع الغاية، ومعناه: أنَّ العبادة أو العقد بحيث يترتب عليه أثره، وهو الغاية المقصودة منه، وغاية البيع مثلاً إباحة الانتفاع، فإنْ وقع البيع بحيث يكون كذلك كان صحيحاً، وإلا كان فاسداً، وبهذا يصح تعليل إباحة الانتفاع بالصحة، ويندفع توقف الإباحة على الخيار والقبض؛ لأنّه قد ينعقد السبب بحيث يترتب عليه مقصوده، وإنْ توقف على شرطٍ إذا وُجِد ذلك الشرط أضيف المشروط إلى السبب السابق.

إذا عرفتَ[1] هذا فكون البيع بحيث يترتب عليه حِلُّ الانتفاع، حكم ليس باقتضاء ولا تخيير، فهو خارج عن الحد، ورجوعه إليه بالطريق[2] التي تقدمت في الدلوك، وهو أن نقول: الصحة مُنَزَّلةٌ مَنْزِلَةَ قولِ الشارع: جعلتُه مبيحاً للانتفاع، أي: مُعَرِّفاً للإباحة.

والتخيير المذكور في الحد معناه [غ١/١١]: إباحة الانتفاع عنده.

وحاصل العبارتين سواء.

بقي هنا نظرٌ آخر، هو كون البيع بحيث يترتب عليه حل الانتفاع، هل هو معنى شرعي زائد على الإيجاب والقبول [ص١/٤٢] وسائر ما

---

(١) في (ت): "إذا عُرِف".

(٢) سقطت من (ت).

يعتبر معه، أو هو تلك الأشياء فقط بغير زيادة، أو مجموعها يحصل به ذلك.

فإنْ كان الأول، وهو المشهور عند الجمهور، كان ذلك المعنى[1] حكماً شرعياً مفارقاً لذات الدلوك، مساوياً لجَعْل الدلوك مُعَرِّفاً للوجوب[2]؛ (فلذلك تعينت الطريق الثاني)[3] فيه[4]؛ إذ لا يمكن إنكار كون ذلك شرعياً[5].

وإن كان الثاني[6]، وهو مقتضى كلام بعضهم ساوى[7] الدلوك من

---

(١) وهو الأمور الزائدة على الإيجاب والقبول وما يعتبر معه.

(٢) قوله: مفارقاً لذات الدلوك، يعني: هذه الأمور الزائدة ليست هي الإيجاب والقبول. وقوله: مساوياً لجعل الدلوك معرِّفا للوجوب، أي: كما أنَّ الدلوك معرِّف لوجوب الصلاة، فهذه الأمور الزائدة مُعَرِّفات لحل الانتفاع، كالايجاب والقبول وسائر ما يعتبر معه معرِّف أيضاً لحل الانتفاع. فهذه الأمور الزائدة ليست هي الإيجاب والقبول، ولكن كل منهما معرِّف لحل الانتفاع.

(٣) في (ص)، و(ك): "فلذلك تعللت الطريق للثاني". وهو خطأ وتحريف؛ لأنَّ المعنى: لما كان صحة البيع حكماً شرعياً مفارقاً لذات الدلوك، ومساوياً لجعل الدلوك معرفاً للوجوب -تعينت الطريق الثاني وهو التأويل -كما سبق ذكره- لإدخال الصحة في حد الحكم الشرعي.

(٤) سقطت من (غ)، و(ص)، و(ك). والضمير في "فيه" يعود على ذلك المعنى الأول.

(٥) يعني: لا يمكن إنكار كون دلالة الصحة على إباحة الانتفاع، ودلالة الفساد على حرمة الانتفاع -شرعية، بل هي أحكام شرعية، لا تُعرف إلا من الشرع.

(٦) يعني: وإن كان المراد بالبيع المترتب عليه آثاره: هو ذات الإيجاب والقبول وسائر ما يُعتبر معه بدون زيادة.

(٧) في (ص): "يساوي".

كل وجه، وأمكن أن يقال حينئذ: إن معنى الصحة: الإعلام بإباحة الانتفاع عند اجتماع تلك الأمور[1]، وليست حكماً بل إعلاماً بالحكم. وكذلك إنْ جعلنا الصحة: وقوع البيع، أو العبادة على وَفْقِ الوجه المشروع، وقلنا: إنَّ هذا معنى عقلي لا شرعي، فيأتي الطريقان أيضاً في الجواب[2].

**(والترديد في أقسام المحدود لا في الحد).**

هذا جواب عن السؤال الثالث.

وبيانه: أنَّ الترديد المنافي للتحديد هو الترديد في الحد، وهنا ليس كذلك، فإن[3] الترديد إنما يكون في الحد لو كانت "أو" داخلة بين الجنس والفصل، أو بين الفصول، وهاهنا إنما وقعت بين أقسام الفصل الآخر[4]، وذلك أنَّه لما كان الخطاب المتعلِّق بأفعال المكلفين يشمل الاقتضاء والتخيير وغيرهما- أتى بالفصل الأخير[5] ليخرج غيرهما، ويصير الفصل أحدهما من غير تعيين[6]، أعم مِنْ كونه اقتضاء أو تخييراً، فهذا القدر المطلق هو

---

(١) وهي: الإيجاب والقبول، وسائر ما يعتبر معهما.

(٢) يعني: أننا لو جعلنا صحة البيع أو العبادة: وقوعهما على وفق الوجه المشروع-يأتي الطريقان في الجواب، إما أنَّ نقول بأن الصحة أو الفساد ليسا حكماً شرعياً، فإذا خرَجا من تعريف الحكم فلا بأس، أو أنَّ نجعلهما حكماً شرعياً ويدخلان في الحد بطريق التأويل.

(٣) في (ص): "لأنَّ".

(٤) في (ك): "الأخير".

(٥) وهو قوله: بالاقتضاء أو التخيير.

(٦) في (ت): "تعين".

الفصل، ولا ترديد فيه[1]، ولكنه ينقسم إلى اقتضاء وتخيير، فأتت "أو" بين قِسْمَيْه فلا يحصل بها إخلال في الحد، والفصل مساو للمحدود[2]، وكل ما كان أقساماً لشيء، كان [ك/٢٣] أقساماً لمساويه؛ فلذلك قال المصنف: إنها في أقسام المحدود[3]، ولم يكن الحد بدون أحدهما مانعاً، فلذلك لابد من الفصل بأحدهما مطلقا. و"أو" داخلة بين المعنيين، وكلٌّ منهما مُعَيَّناً، أخَصُّ من أحدهما مطلقاً[4]، ولو وَجَد عبارةً تشملهما، أو

(١) أي: هذا القدر المطلق (وهو قوله: أحدهما من غير تعيين) الشامل لكلٍ من الاقتضاء والتخيير على البدلية هو الفصل، وليس فيه ترديد. قال القرافي في شرح تنقيح الفصول ص٦٨: وقد قال بعض الفضلاء في مثل هذا السؤال: هذا حكم بالترديد لا ترديد في الحكم، والثاني هو الشك دون الأول؛ لأنه جزم لا شك. اهـ أي: جزم بالتردد، والشاك متردد في حكمه: هل يحكم بهذا أو بنقيضه؟ فظهر الفرق بين الحكم بالترديد، والترديد في الحكم، والقادح إنما هو الثاني دون الأول، والواقع في حد الحكم هو الأول دون الثاني، فلا فساد حينئذ. انظر: نفائس الأصول ١/٢٣٢.

(٢) المحدود: هو الحكم. والمعنى أنّ الفصل يساوي المحدود وجوداً وعدماً؛ لأنّه كلي ذاتي مختص بالماهية يفصلها عن غيرها من الماهيات المشاركة لها في الجنس، فلا وجود للمحدود إلا بوجود الفصل، وتنعدم الماهية بعدمه.

فمثلا الإنسان: حيوان ناطق. فناطق فصلٌ مساوٍ للإنسان وجوداً وعدماً، فحيثما وُجِد الناطق وُجد الإنسان، وحيثما عُدِم الناطق عُدِم الإنسان، لكن قد يُوجد الجنس وهو الحيوان بدون الإنسان؛ لأنّ الجنس كلي ذاتي مشترك غير مختص بالماهية وحدها. انظر: حاشية الباجوري على متن السلم ص٣٨.

(٣) فاكتفى البيضاوي بقوله هذا، ومراده ما ذكرنا، وهو أنّه ما دامت "أو" أقساماً للمحدود، فهي أقسام لفَصْله؛ لأنّ الفصل مساوٍ للمحدود، فليس في "أو" هنا معنى الترديد.

(٤) يعني: المراد بقوله: بالاقتضاء أو التخيير-كون كل واحد منهما مُعَيَّناً للحكم على =

تُخرج غيرَهما[1]، استراح من هذا السؤال وجوابه.

وقد خَطَر لي أن يكون: الإنشاء؛ فإنه يُخْرِج الخبرَ ويشمل الاقتضاء والتخيير، فيقال هكذا: الحكم الشرعي: هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين على وجه الإنشاء. ويندرج فيه خطاب الوضع، وكون الشيء سبباً وشرطاً، ومانعاً، والحكم بالصحة والفساد، سواء أقلنا إنَّ ذلك [ص١/٤٣] يرجع بتأويل إلى الاقتضاء والتخيير أم لا، ويندرج فيه مثل قوله تعالى: ﴿زَوَّجْنَاكَهَا﴾ فتزويج الله لنبيه - زينبَ حكمٌ شرعي[2][3].

= البدلية. وهذا القول أخص من قوله لو قال: المتعلق بالاقتضاء، فقط. أو قوله لو قال: المتعلق بالتخيير، فقط.

وقول الشارح: أخص من أحدهما مطلقاً. يعني: النسبة بين قوله الذي قاله في حد الحكم، وبين كل واحد من القولين لو قاله نسبة عموم وخصوص مطلق؛ لأنَّ كلاً من القولين داخل في قوله الأول، وينفرد قولُه الأول عن كل واحد من القولين.

(١) يعني: لو وجد الماتن عبارةً تشمل الاقتضاء والتخيير من غير (أو)، أو عبارة تُخْرِج غيرَهما من غير (أو).

(٢) لأنَّ هذا الخطاب ﴿زَوَّجْنَاكَهَا﴾ صورته الإخبار، وحقيقته الإنشاء.

(٣) انظر: اعتراضات المعتزلة الثلاثة السابقة والأجوبة عنها في: المحصول ١/ ق١/١٠٨، الحاصل ٢٣٤/١، شرح شرح تنقيح الفصول ص ٦٨، نفائس الأصول ٢١٩/١، نهاية السول ٥٩/١، شرح الأصفهاني على المنهاج ٤٧/١، السراج الوهاج ٩٤/١، تيسير التحرير ١٣١/٢.

# الفصل الثاني

# تقسيم الحكم

**(الفصل الثاني: في تقسيمه.**

**الأول: الخطاب إن اقتضى الوجود ومنَع النقيض فوجوب، وإن لم يمنع فندب، وإن اقتضى الترك ومنع النقيض فحرمة، وإلا فكراهة، وإنْ خَيَّر فإباحة).**

لما فرغ من تعريف الحكم الشرعي - شرع في تقسيمه، وحذف قوله: وهو من وجوه؛ لدلالة الكلام عليه[1].

والألف واللام في "**الخطاب**" للمعهود السابق في حد الحكم، وهذا التقسيم بحسب ذات الحكم.

والاقتضاء: هو الطلب. وقابل المصنف الوجودَ بالترك، ولو جعل موضع الوجود الفعل، أو موضع الترك العدم - لكان أحسن من حيث اللفظُ، وأما المعنى ففيه تَسَمُّح على التقديرين؛ لأنَّ الترك فعل وجودي، فلا يكون قسيما[2] لا للفعل ولا للوجود[3]، ولذلك قال غيره: المطلوب إما فعل غير كَفٍّ، وإما كفٌّ، وهذا بحسب حقيقة الفعل عقلا[4].

---

(١) يعني: لم يقل البيضاوي: الفصل الثاني: في تقسيمه، وهو من وجوه؛ لأنَّ عبارة: وهو من وجوه، يدل الكلام عليها، فاستغنى بذلك عن ذكرها.

(٢) في (ص): "تقسيما". وهو خطأ.

(٣) يقصد أنّه من حيث المعنى هناك تسمح، أي: احتياج إلى التأويل؛ لأنّه لما كان الترك فعلاً وجودياً، فكيف يكون قسيما للفعل أو الوجود وهو مركّب منهما، يعني: كيف يكون قسيما لجزئيه أو لبعضه! هذا لا يكون.

(٤) أي: وهذا التقسيم للفعل إلى كف وغير كف بحسب حقيقة الفعل عقلا.

وأهل العرف يقابلون بين الفعل والترك المطلقَيْن[1]، والأولى[2] اعتماده في هذا التقسيم، وعدم التقييد بكونه كَفّاً أو غير كف.

وقوله: "**فوجوبٌ**" - صوابه: فإيجاب، فإنه الحكم، والوجوب أثره. تقول: أوجبه الله إيجاباً، فوجب وجوباً[3].

وكذلك قوله: "**حُرمةٌ**" - صوابُه: تحريمٌ[4]. ووجه الحصر بيِّنٌ[5] [ت١/١٨].

---

(١) أي: غير المقيَّدين بكفٍ أو غير كف.

(٢) في (ت): "فالأولى".

(٣) فوجب فعل متأثر بأوجب، فكذا مصدره وجوباً، ولذلك قال الإسنوي في نهاية السول ٧٢/١: لكن تعبير المصنف بالوجوب والحرمة لا يستقيم، بل الصواب الإيجاب والتحريم؛ لأنَّ الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى كما تقدم، والخطاب إنما يصدق على الإيجاب والتحريم، لا على الوجوب والحرمة؛ لأنهما مصدرا وجب، والإيجاب والتحريم مصدران لأوجب وحَرَّمَ بتشديد الراء، فمدلول: خاطبنا الله تعالى بالصلاة مثلاً-هو أوجبها علينا، وليس مدلوله وَجَبت، نعم إذا أوجبها فقد وجبت وجوبا. ولبعض الأصوليين نقاش في هذا، انظره في: شرح العضد على ابن الحاجب ٢٢٥/١، مع حاشية السعد والجرجاني، وحاشية البناني على شرح المحلي لجمع الجوامع ٨٠/١.

(٤) تعبير المحصول ١/ ق١١٣/١، والتحصيل ١٧٢/١: بالإيجاب والتحريم. وتعبير الحاصل ٢٣٦/١: بالوجوب والحرمة. والمصنف البيضاوي تبعه في هذا.

(٥) يعني: وجه حصر الأحكام التكليفية في هذه الأقسام الخمسة واضح جلي.

وانظر تقسيم الحكم التكليفي في: المحصول ١/ ق١١٣/١، نهاية السول ٧١/١، شرح تنقيح الفصول ص ٧٠، شرح الكوكب المنير ٣٤٠/١، الإحكام للآمدي =

(ويُرسم الواجب بأنه: **الذي يذم شرعاً تاركه قصداً مطلقا**).

لما ذَكَر الإيجاب والندب والتحريم والكراهة والإباحة في التقسيم المذكور – بان به ماهية كلٍّ واحد منها.

فالإيجاب: طلب الفعل المانع من النقيض.

(والندب: طلب الفعل غير المانع من النقيض)[1]

(والتحريم: طلب الترك المانع من النقيض.

والكراهة: طلب الترك غير المانع من النقيض)[2].

والإباحة: هي التخيير بين الفعل والترك.

ولك أن تجعل مكان: "المانع من النقيض" الجازم، في جميع المواضع، فهما مترادفان[3].

والأفعال التي هي مُتَعَلَّق هذه الأحكام هي: الواجب، والمندوب، والحرام، والمكروه، والمباح – تظهر ماهياتها بذلك أيضاً[4]، فيقال:

الواجب: المطلوب الفعلَ طلباً جازماً.

والمندوب: المطلوب الفعل طلباً غير جازم.

---

= ١/١٣٧، إرشاد الفحول ص ٦، شرح العضد على ابن الحاجب ١/٢٢٥.

(١) سقطت من (ص).

(٢) سقطت من (ت).

(٣) يعني: كلمة: الجازم، وجملة: المانع من النقيض، مترادفان.

(٤) يعني: الأفعال التي هي متعلّقات الأحكام تظهر ماهياتها بكلمة جازم أيضا.

والحرام: المطلوب الترك طلباً جازماً.

والمكروه: المطلوب الترك طلباً غير جازم.

والمباح: المُخَيَّر فيه.

ولكنه [ص١/٤٤] ذكر لها رسوما[١] أخرى تظهر بها خصائصها[٢]، وبدأ بالواجب[٣]، وترك ذِكْر الجنس وهو الفعل[٤]؛ لدلالة الكلام عليه، واكتفى بذكر الخواص.

---

(١) الرسوم جمع رسم، وهو في اللغة: الأثر. المصباح المنير ٢٤٣/١. وفي اصطلاح المناطقة ينقسم إلى قسمين:
رسم تام : وهو التعريف بالجنس القريب والخاصة. كقولنا: الإنسان حيوان ضاحك.
ورسم ناقص : وهو التعريف بالخاصة فقط، أو بالخاصة مع الجنس البعيد. كقولنا: الإنسان: ضاحك. وقولنا: الإنسان: جسم ضاحك. فجسم جنس بعيد، وضاحك خاصة. انظر: شرح الباجوري على السلم ص ٤٣، وشرح الدمنهوري على السلم ص٩، والتعريفات للجرجاني ص ٩٨.

(٢) في (ص): "حقائقها". وهو خطأ؛ لأنَّ الحدود هي التي تظهر بها الحقائق، أما = الرسوم فتظهر بها الخصائص لا الحقائق. والمعنى: أنَّ المصنف بعد أن بَيَّن حدود الأحكام الخمسة، بان بتلك الحدودِ حدودُ مُتَعَلَّقاتُها وهي الأفعال، فَثَنَّى المصنف بعد ذكر الحدود بذكر الرسوم لتلك الأفعال.

(٣) أي: بدأ في تعريفاته بتعريف الواجب. ولم يذكر تعريفه في اللغة، وهو لغة: الساقط والثابت. قال في القاموس ١٣٦/١: "وجب يَجِب وَجْبةً سقط، والشمس وَجْبَاً ووَجُوبا غابت، والعينُ غارت... والوَجْبة السقطة مع الهُدَّة أو صوت الساقط". وفي اللسان ٧٩٣/١: "وَجَب الشيء يَجِبُ وُجوبا إذا ثبت ولَزِم". وانظر: شرح الكوكب ٣٤٥/١، وبيان المختصر ٣٣٣/١.

(٤) أي: ترك ذكر الجنس في تعريف الواجب، وهو كلمة: الفعل.

فقوله: "**الذي**" صفةٌ لمحذوف، أي: الفعل الذي، فالفعل جنس يشمل الخمسة، و"**الذي يُذَمُّ تاركه**" [(١)]: أخرج المندوب، والحرام، والمكروه، والمباح.

وعادة الأصوليين يقولون: الذي يُذَم: يُخْرِج المندوب والمكروه والمباح، وتاركه: يُخْرِج الحرام. وكان الباجي يشرحه كذلك، وأنا لا أختار هذا[(٢)]؛ لأنَّ الذي يُذم وحده لا يصلح أن يكون فصلاً[(٣)]، ألا ترى أنك لو قلتَ: الفعل: الذي يذم – لم يكن جنساً للمحدود، ولا مفيداً للمقصود[(٤)].

وقوله: "**شرعاً** " احتراز عن مذهب المعتزلة، فإن عندهم الذم بالعقل، فأشار بهذا إلى قاعدة الأشاعرة، وهي أنَّ الأحكام لا تثبت إلا بالشرع[(٥)]،

---

(١) هذه هي الخاصة الثانية في الرسم، وقد قدمها الشارح على الأولى، مع تنويهه بذلك في كلامه الآتي.

(٢) هذا الذي اختاره الشارح، اختاره الجاربردي؛ إذ قال في السراج الوهاج ١/١٠٤: أقول: قوله: "يذم الشرع تاركه" خرج به الندب، والحرمة، والكراهة، والإباحة.

(٣) هذا سهو من الشارح -رحمه الله تعالى-، والصواب: لا يصلح أن يكون خاصة. وهو ما سبق أنْ ذكره في الأسطر التي قبله.

(٤) يعني: أنك لو عَرَّفت الفعل بأنه: الذي يذم. فليس هذا جنساً للمحدود؛ لأنَّ الذم أمر خارجي ليس ذاتياً، وليس مفيداً للمقصود؛ لأنَّه لا يدل على المعنى الذي يقصده المعرِّف، فهو لا يصلح أنْ يكون خاصة.

(٥) هذا يخالف ما قرره الشارح -رحمه الله تعالى- سابقاً في تعريف الفقه في قيد "الشرعية"، وأن هذا القيد ليس فيه تنبيه على مخالفة المعتزلة في هذا؛ إذ الحكم عندهم شرعي، وإنما العقل طريق إليه. =

وقَدَّم "**شرعاً**" على "**تاركه**" حتى يتبين أنَّ انتصابه عن **يُذَمّ**[1].

وقوله: "**قصداً**" متعلّق بتاركه، وهو قيد ليس في "المحصول"[2]، ولا في «الحاصل»[3]، وأراد به إدخال الواجب إذا تُرِك سهواً، فإنه لا يُذم، ولا يخرجه ذلك عن الوجوب، ولو لم يقل ذلك لكان الرسم مُطَّرِداً غير منعكس[4]؛ لأنَّ ما لا يذم تاركه قد يكون واجباً بأن يتركه سهواً،

---

= ولعل الأولى بالشارح أنْ يقول ما قاله الطوفي في شرح تعريف الواجب: فقولنا: "ما ذم" أي: ما عيب، "شرعاً": أي احتراز مما عيب عقلاً أو عرفا. وكثير من الأفعال يُذَم فاعله عرفاً لا شرعاً، فلا يكون واجباً؛ لأنَّ الاعتبار بالذم الشرعي. اهـ. انظر: شرح مختصر الطوفي ٢/٢٨٢. علماً بأن عامة الأصوليين يقولون بقول الشارح هنا وهو أن قيد "شرعاً" احتراز عن مذهب المعتزلة، ولكن الاعتراض على الشارح في هذا؛ لأنَّه سبق أنّ قرر أنَّ قيد "الشرعية" في تعريف "الفقه" لا يقصد به الاحتراز عن مذهب المعتزلة. وأنكر على شمس الدين الأصفهاني قوله بذلك، مع أنَّه قال به هنا، فكان هذا تناقضا.

وقد قال الجاربردي في شرح التعريف: " وإنما قال: "يذم شرعا"؛ لأنَّ العقل لاحكم له ". انظر: السراج الوهاج ١/١٠٤، فكان فعل الجاربردي موافقاً للطوفي، وكلاهما في شرح تعريف الفقه عند قيد "الشرعية" لم يذكرا أنَّ المقصود به المعتزلة، بل الاحتراز عن الأحكام العقلية. انظر: شرح المختصر ٢/١١٨، والسراج الوهاج ١/٨١.

(١) يعني: كلمة "شرعا" حال من الفعل يذم.

(٢) انظر: المحصول ١/ ق١/١١٧.

(٣) انظر: الحاصل ١/٢٣٧.

(٤) يقصد السبكي بقوله: مطرداً، أي: مانعاً. وبقوله: غير منعكس، أي: غير جامع؛ بدليل أنَّه قال بعده: لأنَّ ما لا يذم تاركه قد يكون واجباً بأن يتركه سهوا. فيكون الرسم بغير قيد: "قصدا" غير جامع؛ لأنَّه يَخْرج فردٌ من أفراده، وهو الواجب =

وإطلاق "**تاركه**" مع ما فيه من العموم المستفاد من الإضافة – يقتضي: أنَّ ما لا يذم (كلُّ تاركٍ له)[1] ليس بواجب؛ فَقَيَّد التارك بالقصد.

وكل قيد في الفصل يكثر به المحدود، بخلاف زيادة الفصول فإنه ينقص بها المحدود، وصار الرسم بهذا القيد مطرداً منعكساً، أما اطراده فلأن كل ما يذم تاركه قصداً واجب، وهذا صحيح. وكذا انعكاسه؛ لأنَّ ما لا يذم تاركه قصداً[2] ليس بواجب [ك/٢٣].

فإن قلت: الساهي غير مكلَّف، فليس الفعل في حقه واجباً، فلا يوصف بترك الواجب.

قلتُ: إما أن يكون بُني هذا على رأي الفقهاء، فإنهم يقولون [غ١/١٢]: الصلاة واجبة على الساهي والنائم؛ ولذلك يجب القضاء

---

= المتروك سهواً، الذي لا ذَمَّ في تركه.

قال العضد في شرح ابن الحاجب ٧١/١: ".. فالاطراد: هو أنه كلما وُجِد الحد وجد المحدود، فلا يدخل فيه شيء ليس من أفراد المحدود؛ فيكون مانعا. والانعكاس: هو أنَّه كلما وُجِد المحدود وجد الحد. ويلزمه كلما انتفى الحد انتفى المحدود، فلا يخرج عنه شيء من أفراد المحدود، فيكون جامعا."

قال في شرح الكوكب المنير ٩١/١ "وكون المانع تفسيراً للمطرد، والجامع تفسيراً للمنعكس هو الصحيح الذي عليه الأكثر". وانظر ما قاله الشنقيطي في آداب البحث والمناظرة ق٤٢/١، فهو تفصيل وتوضيح جيد.

وانظر أيضا: كشف الأسرار للبخاري ٢١/١.

(١) في (ت): "كل تاركه".

(٢) سقطت من (ص).

عليهما. وإما أنْ يُفرض فيمن سَهَى عن الصلاة بعد دخول وقتها ووجوبها عليه[1]، واستمر سهوه حتى خرج الوقت، فالوجوب قد تَحَقَّق وتحقق الترك، ولا معصية بسبب السهو، كمن مات في أثناء الوقت ولا يَعْصِي على الصحيح، فطريان[2] السهو (في أثناء الوقت)[3] كطريان الموت، وكذا إذا طرأ النوم عن غلبة، وإنما قَيَّدت بقولي: عن غلبة؛ لأنّه إذا قصد النوم حيث يحتمل [ص١/٤٥] عنده أن يستيقظ قبل خروج الوقت، وأن لا يستيقظ، والاحتمالان على السواء، فإنه إذا نام يكون قد عرَّضها للفوات، فيظهر عصيانه، وهذا قلتُه تَفَقُّهاً[4]، ثم وجدتُه في فتاوي أبي عمرو بن الصلاح، واستدل بما جاء في الحديث في العِشَاء: "أنّه نهى عن النوم قبلها"[5].

---

(١) يعني: كان في أول الوقت متذكراً للصلاة ثم سها عنها.

(٢) في (ك): "و طريان".

(٣) سقطت من (ت).

(٤) يعني: اجتهاداً من عندي، من غير أن أجده في كتب الفقه.

(٥) أخرجه ابن أبي شيبة ٢/٣٣٣، من حديث أنس وأبي برزة الأسلمي رضي الله عنهما، وفي ٢/٢٨٠، من حديث أبي بردة وأنس رضي الله عنهما. وأخرجه أحمد في المسند ٤/٤٢٣، من حديث أبي برزة رضي الله عنه. وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير ١١/٩٦، عن ابن عباس رضي الله عنهما، رقم الحديث ١١١٦١. قال الهيثمي في المجمع ١/٣١٥ : " رواه الطبراني في الكبير، وفيه أبو سعيد بن عود المكي، ولم أجد من ذكره ".

وفي البخاري ١/٢٠٨، في مواقيت الصلاة، باب ما يُكره من النوم قبل العشاء، حديث رقم ٥٤٣، عن أبي برزة : " أن رسول الله ﷺ كان يكره النوم قبل =

وإنْ غلب على ظنه أنْ[1] يستيقظ قبل خروج الوقت - فالذي يظهر جواز النوم، ولا يَعْصي إذا استغرق به النوم على نُدُورٍ حتى خرج الوقت، ويُحْمَل الحديث على ما سوى هذه الصورة، أو على أنَّه نَهْيُ تنزيه. وإنْ ظَنَّ أنَّه لا يسقط حَرُم بلا إشكال مهما نام بعد الوقت.

أما إذا نام قبله فلا؛ لأنَّ التكليف لم يتعلق به، ودَعْ[ مَنْ ][2] يَعْلم مِنْ عادته أنَّه لا يستيقظ إلا بعد الوقت[3]؛ لقول النبي ﷺ: "إذا استيقظت فصل"[4].

---

= العشاء، والحديث بعدها". وحديث البخاري أخرجه الترمذي ١/٣١٢-٣١٣، في أبواب الصلاة، باب ما جاء في كراهية النوم قبل العشاء، رقم ١٦٨. قال الترمذي: " وقد كره أكثر أهل العلم النوم قبل صلاة العشاء، والحديث بعدها، ورخَّص في ذلك بعضهم. وقال عبدالله بن المبارك: أكثر الأحاديث على الكراهية. ورخَّص بعضهم في النوم قبل صلاة العشاء في رمضان". قال ابن حجر: " ومن نُقلت عنه الرخصة قيِّدت عنه في أكثر الروايات بما إذا كان له من يُوقظه، أو عرف من عادته أنه لا يستغرق وقت الاختيار بالنوم. وهذا جيد حيث قلنا: إن علة النهي خشية خروج الوقت. وحمل الطحاوي الرخصة على ما قبل دخول وقت العشاء، والكراهة على ما بعد دخوله". فتح الباري ٢/٤٩.

(١) في (ك): "أنه".

(٢) لابد من وضع هذه الكلمة ليستقيم المعنى. وهي موجودة في المطبوعة فقط ١/٣٣.

(٣) يعني: واترك حال مَن يَعْلَم مِن عادته أنَّه لا يستيقظ إلا بعد الوقت، فلا تُقيِّد بها؛ لأنَّ هذه الحالة شاذة نادرة، والشاذ النادر لا يُقيَّد به.

(٤) هذا حديث أبي سعيد الخدري – رضي الله عنه – قال: " جاءت امرأةٌ إلى النبي ﷺ ونحن عنده فقالت: يا رسول الله إنَّ زوجي صفوان بن المعطَّل يضربني إذا =

فإن قلتَ: هل هذا القيد[1] الذي زاده المصنف لابد منه، حتى يكون الحد بدونه فاسدا؟

قلتُ: يلتفت على شيء، وهو أنَّ عدم الفعل أعمُّ من تركه، فمن مات، أو نام غَلَبَةً[2] أو قبل الوقت حتى خرج، يقال في حَقِّه: لم يُصلِّ، ولا يقال: ترك الصلاة. ومن اشتغل بضدها وهو ذاكرٌ لها فقد تركها قصداً، ومَنْ نام عن اختيارٍ في أثناء الوقت، مع عِلْمه مِنْ عادته أنه لا يستيقظ - داخلٌ في ذلك.

وأما الساهي: وهو الذي اشتغل بضدها، قاصداً لذلك الضد، ولم يخطر بباله الصلاة، فيقال: إنه لم يصل، وهل يقال: إنه تارك للصلاة؛

---

= صليت، ويُفطرني إذا صمت، ولا يصلي صلاة الفجر حتى تطلع الشمس. قال: وصفوان عنده، قال فسأله عما قالت؟ فقال: يا رسول الله أما قولها يضربني إذا صليت فإنها تقرأ سورتين نهيتها عنهما وقلت: لو كانت سورة واحدةً لكفت الناس. وأما قولها: يفطرني إذا صمت - فإنها تنطلق فتصوم وأنا رجل شابٌّ فلا أصبر. فقال رسول الله ﷺ يومئذ: لا تصوم امرأةٌ إلا بإذن زوجها. وأما قولها: بأني لا أصلي حتى تطلعَ الشمس - فإنَّا أهلُ بيت قد عُرِفَ لنا ذاك، لا نكاد نستيقظ حتى تطلع الشمس. قال فإذا استيقظت فصلِّ".

أخرج الحديث أحمد في المسند ٨٠/٣، والحاكم في المستدرك ٤٣٦/١، في كتاب الصوم، وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. ووافقه الذهبي. والبيهقي في السنن الكبرى ٣٠٣/٤، في كتاب الصيام، باب المرأة لا تصوم تطوعاً وبعلها شاهدٌ إلا بإذنه. والطحاوي في مشكل الآثار ٤٢٤/٢١.

(١) أي: قيد "قصدا".

(٢) أي: غلبة النوم بعد دخول الوقت.

لأجل تلبسه بضدها مختاراً له، أو لا يقال ذلك؛ لعدم قَصْده لها، فأشبه مَنْ لا يُنسب إليه فِعْلٌ؟

هذا محل نظر، فإنْ أطلقنا عليه اسم التارك - فلابد من القيد المذكور[1]، وإلا فلا حاجة إليه، وهو الأولى[2]؛ لأنَّ قولنا: الواجب ما يذم على تركه- معناه: على تركه حين كونه واجبا.

والناسي حين نسيانه لم يكن الفعل واجباً عليه، فَتَرْكُه الذي لم يُذَمَّ عليه والوجوبُ لم يجتمعا في زمن واحد، ولذلك إن القاضيَ أبو بكر[3] وغيره من الأئمة لم يذكروا هذا القيد.

وقوله: "**مطلقا**"، متعلّق أيضا بتاركه، وهو قيد في الفصل[4] زائد في المحدود، كما أشرنا إليه من قبل، وأن مقتضاه الإدخال لا الإخراج[5]، وقَصَد به إدخال الواجب المُوَسَّع، والمخيَّر، وفرض الكفاية، فإنَّ كلاً منها قد يتركه قصداً تركاً مقيَّداً ولا[6] يذم، كما إذا ترك الموسع في أول الوقت وفعله في آخره [ت١٩/١][ص٤٦/١]، وترك خصلة من خصال المخيَّر

---

(١) يعني: إنْ أطلقنا اسم التارك على الساهي- فلابد من قيد: " قصداً " في تعريف الواجب.

(٢) يعني: وإن لم نطلق اسم التارك على الساهي؛ فلا حاجة إلى قيد: "قصدا" في تعريف الواجب، وهذا هو الأولى.

(٣) الصواب: أبا بكر. بدل أو عطف بيان

(٤) الصواب أن يقول: في الخاصة؛ لأنَّ هذا رسم، والرسم لا يُستعمل فيه الفصل.

(٥) أي: مقتضاه الانعكاس (جامع) لا الطرد (مانع).

(٦) في (ك): "فلا".

وفعل الأخرى، وترك فرض الكفاية وقام به غيره - لا يأثم في الصور الثلاث، وإنما يأثم في الموسع (إذا تركه في جميع الوقت، وفي المخيَّر إذا ترك جميع الخصال، وفي فرض الكفاية)[1] إذا ترك هو وغيره، فإنه يصح حينئذ إطلاق الترك عليه.

والنوع الرابع من أنواع الواجبات: وهو الواجب المُضيَّق، إطلاق الترك صادق عليه، حيث تُرك بلا قيد[2]، فشمل كلامه الواجبات الأربعة، وهذا القيد وهو قوله: "**مطلقا**"، قاله صاحب "الحاصل"[3]، وحذف قول الأصحاب: "على بعض الوجوه"؛ لأنَّ به يُستغنَى عنه[4]، وهم يجعلون: "على بعض الوجوه" متعلِّقاً بيُذَمُّ، وفائدة هذا الرسم: أنَّه إذا لم يَرِد من الشارع طلبٌ لفعل، ولكن ورد ذمه أو ذم فاعله[5] لأجله - استدللنا بذلك على وجوبه.

والذم معروف لغةً وعرفاً فلا حاجة إلى تفسيره[6]، والمعتزلة فسروه بأنه: قولٌ أو فعلٌ، أو تركُ قولٍ أو تركُ فعلٍ، (ينبئ عن إيضاع)[7] حال

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) في (ص): "فلا قيد".

(٣) انظر: الحاصل ١/٢٣٧.

(٤) يعني: أنَّ المصنف البيضاوي -رحمه الله تعالى- حذف قول الأصحاب في تعريف الواجب: الذي يذم تاركه شرعاً قصداً على بعض الوجوه. واستبدل بهذا القيد الأخير قيد: مطلقاً؛ لأنَّ بهذا القيد يُستغنى عن قيد: على بعض الوجوه.

(٥) مراده بفاعله: تاركه؛ لأنه فسر الترك -قبل ذلك- بالفعل الوجودي.

(٦) انظر: المصباح ١/٢٢٥.

(٧) في (ص): "ينبني على إيضاح". وهو خطأ، والمعنى واضح: أنَّه ينبئ عن سقوط =

الفاعل.

ولأصحابنا معهم فيه مُشَاحَحَات متكلّفة.

وأورد في "المحصول" أنَّه يدخل في هذا التحديد السنة[1]؛ فإن الفقهاء قالوا: إن أهل محلة لو[2] اتفقوا على ترك سنة الفجر بالإصرار - فإنهم يحاربون بالسلاح[3] وهذا الذي قاله في سنة الفجر لم أرَ مِنَ الفقهاء ولا من غيرهم مَنْ قاله غيره[4]، وإنما قالوه في الأذان والجماعة ونحوهما من الشعائر الظاهرة، ومع ذلك الصحيح عندهم إذا قلنا بسنيتها أنهم لا يقاتلون على تركها، خلافاً لأبي إسحاق المروزي.

ويجاب عن هذا القول[5]: بأن المقاتلة على ما يدل عليه ذلك [ك/٢٤] من الاستهانة بالدين المحرمة، لا على ترك السنة[6][7].

---

= حال الفاعل.

(١) أي: يدخل في تحديد الواجب السنة.

(٢) في (ص): "إذا".

(٣) انظر: المحصول ١/ ق١/١١٩.

(٤) سقطت من (ت)، و(ك).

(٥) أي: قول أبي إسحاق المروزي بالمقاتلة على ترك الأذان والجماعة مع كونهما عنده سنتين.

(٦) أما إذا قلنا بكونهما من فروض الكفايات؛ فإنه يُقاتل على تركهما قولاً واحداً.
انظر: المجموع ٣/٨٠، نهاية المحتاج للرملي ١/٣٨٤، تحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي ١/٤٦٠، الروض المربع مع حاشية ابن قاسم ١/٤٣٢.

(٧) انظر تعريف الواجب في: المحصول ١/ ق١/١١٧، التحصيل ١/١٧٢، الحاصل ١/٢٣٧، شرح الكوكب ١/٣٤٥، المستصفى ١/٢١١، فواتح الرحموت =

**(ويرادفه الفرض، وقالت الحنفية: الفرض: ما ثبت بقطعي، والواجب: بظني).**

قال أبو زيد الدبوسي[1] من الحنفية: الفرض: التقدير[2]، والوجوب: السقوط، فَخَصَّصْنا اسم الفرض بما عُرِف وجوبه بدليل قاطع؛ لأنّه الذي يُعلم مِنْ حاله أنَّ الله قَدَّره علينا[3]، والذي عُرِف وجوبه بدليل ظني نسميه بالواجب؛ لأنَّه ساقط علينا، ولا نسميه بالفرض؛ لأنا لا نعلم أنَّ الله قَدَّره.

قلنا: الفرض: المُقَدَّر، أعم مِنْ كونه عِلْما أو ظنا، والواجب: هو الساقط أعم من كونه عِلْماً أو ظناً، فتخصيص كلٍّ من اللفظين بأحد القسمين تَحَكُّمٌ، ولو قالوا: إن هذا مجرد اصطلاح لم

---

= ٦١/١، شرح العضد على ابن الحاجب ٢٢٨/١، البرهان ٣٠٨/١.

(١) هو عبد الله -وفي بعض المصادر: عبيد الله- بن عمر بن عيسى الدَّبُوسيُّ الحنفي البخاريّ. ودَبُوسة: بليدة بين بخاري وسمرقند. كان ممن يضرب به المثل في النظر واستخراج الحجج والرأي، وهو أول مَنْ وضع علم الخلاف، وأبرزه إلى الوجود، وكان من أذكياء الأمة. له كتاب "تقويم الأدلة"، وكتاب "الأسرار"، وكتاب "الأمد الأقصى". وغيرها. مات ببخارى سنة ٤٣٠ هـ. انظر: الأنساب ٤٥٤/٢، وفيات ٤٨/٣، سير ٥٢١/١٧، الجواهر المضية ٤٩٩/٢.

(٢) انظر: المصباح المنير ١٢٣/٢، وله في اللغة معان أُخَرُ، قال في اللسان ٢٠٢/٧: "فرضتُ الشيءَ أفْرِضُه فَرْضًا وفرَّضتُه للتكثير: أوجبته". انظر: بقية المعاني في اللسان، وفي القاموس ٣٣٩/٢.

(٣) ولذلك عَرَّف السرخسي الفرض بقوله: " فالفرض: اسم لمقدَّرٍ شرعاً لا يحتمل الزيادة والنقصان". أصول السرخسي ١١٠/١.

نشاحِحْهم، والنزاع في موافقته [ص١/٤٧] للأوضاع اللغوية[١]، ثم زادوا وادعوا أنَّ الفرض والواجب مختلفان بالحقيقة، ولو سُلِّم لهم الاختلاف في الطريق - لم يلزم منه الاختلاف في الحقيقة[٢]، وقصدهم (مِنْ هذا)[٣] أنَّ الوتر واجب وليس بفرض[٤]، وقراءة الفاتحة في الصلاة واجبة بالحديث، وأصل القراءة فرض بقوله[٥] تعالى: ﴿فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾[٦][٧][٨].

---

(١) يعني: لو أنَّ الحنفية قالوا: إن هذا التفريق بين الفرض والواجب اصطلاح عندنا-لم نشاحِحْهم في هذا التفريق، ويبقى النزاع بيننا وبينهم في كونه هذا التفريق هل هو موافق للأوضاع اللغوية، أم غير موافق؟.

(٢) يعني: لو سُلِّم للحنفية الاختلاف في طريق إثبات الفرض والواجب-لا يلزم منه اختلاف الحقيقة بين الفرض والواجب، بل ينبغي أن يقولوا بأن حقيقتهما واحدة، لكن الفارق بينهما أنَّ أحدهما ثابت الحقيقة قطعاً، والآخر ظناً، وهذا الاختلاف من العَرَضيات لا من الذاتيات.

(٣) في (ت): " بهذا ".

(٤) هو واجب عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى، سنة عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى. وإنما قال بالوجوب دون الفرضية؛ لأنَّه ثبت بأخبار الآحاد.

انظر: الهداية للمرغيناني ١/٧٠، باب صلاة الوتر. وملتقى الأبحر للحلبي ١/١١١، باب الوتر والنوافل، تحقيق وهبي سليمان الألباني.

(٥) في (ك): "لقوله".

(٦) سورة الزمل: ٢٠.

(٧) في (ص)، و(ك)، و(غ): " فاقرؤوا ما تيسر منه "، وكلا المقطعين في آية واحدة.

(٨) الفرض في القراءة عندهم ثلاث آيات قِصَار، أو آية طويلة، والواجب قراءة الفاتحة، أي: لا يلزم بتركها فساد الصلاة، وإنما يلزم الإثم إن كان عمداً، وسجدتا السهو إن كان خطأً. انظر: ملتقى الأبحر ١/٦٨- ٧٠، الهداية ١/٤٩، فتح القدير ١/٢٤٠.

ثم لم يستمروا على ذلك وجعلوا القَعْدة في الصلاة فرضاً[1]، ومسح رُبْعِ الرأس فرضاً[2] ولم يثبتا بقاطع.

وقد جاء في الحديث فريضة الصدقة[3]، يعني: النُّصُب والمقادير، ويلزم الحنفية أن لا يكون شيء من ذلك[4] فرضاً[5]، وألزمهم القاضي أن لا يكون شيءٌ مما ثبت وجوبه بالسنة كنيَّة الصلاة[6]، ودية الأصابع[7]، والعاقلة[8]- فرضاً[9]. وأن يكون الإشهاد (عند التبايع)[10] ونحوه من المندوبات الثابتة

---

(١) أي: القعدة في آخر الصلاة مقدار التشهد فرض، وقراءة التشهد واجب. انظر: الهداية ٤٩/١، ملتقى الأبحر ٦٩/١، ٧١، فتح القدير ٢٤٠/١.

(٢) انظر: ملتقى الأبحر ١٢/١، الهداية ١٢/١، فتح القدير ١٥/١.

(٣) يعني: أنَّه قد ورد في الحديث فريضةُ الصدقة، فأُطْلِق اسم الفرض بحديث ظني.

(٤) أي: من القَعْدة، ومسح ربع الرأس، والنصب والمقادير.

(٥) الحنفية يرون أنَّ هذه الأحكام ثبتت فرضيتها بالقرآن، وجاءت السنة مبيِّنةً للقرآن، والمجمل من الكتاب إذا لحقه البيان الظني كان الحكم بعده مضافاً إلى الكتاب لا إلى البيان. انظر: شرح العناية على الهداية للبابرتي، وهو مع فتح القدير ٢٤٠/١، وانظر: المراجع السابقة.

(٦) انظر: ملتقى الأبحر ٦٤/١، والهداية ٤٨/١. والفرض عند الحنفية نوعان: ما كان خارج الماهية وهو الشرط كالوضوء للصلاة، وكالنية. وما كان داخل الماهية وهو الركن، مثل القراءة في صلاة الإمام أو المنفرد. انظر: المراجع السابقة.

(٧) انظر: الهداية ٥٢٩/٤.

(٨) انظر: الهداية ٥٧٤/٤، ملتقى الأبحر ٣١٨/٢.

(٩) أي: مع كونها فرضاً عندهم، وهي ثابتة بالأحاديث الظنية.

(١٠) في (ص)، و(ك): "عند السامع". وهو خطأ.

بالقرآن فرضاً؛ لما ادعوا أنَّ الفرض: ما[1] ثبت بالقرآن، والواجب: ما ثبت بالسنة[2].

**(والمندوب: ما يحمد فاعله، ولا يذم تاركه).**

لك أنْ تجعل "**ما**" بمعنى الذي، كما قال في الواجب. وأن تجعلها نكرةً، أي: فعل[3]، وهو جنس للخمسة.

و"**يحمد فاعله**": خرج به المباح، والحرام، والمكروه.

"**ولا يذم تاركه**": خرج به الواجب.

و[4]العموم المستفاد من النفي في قوله: "**ولا يذم تاركه**"أغنى عن التقييد بقوله: قصداً مطلقا[5].

وفي بعض النسخ: "**يمدح**" مكان "**يحمد**"، وقد تقدم الكلام في الخطبة

---

(١) في (ت): "إنما".

(٢) انظر هذه المسألة في: المحصول ١/ ق١/١٢٠، شرح الكوكب المنير ١/٣٥١، أصول السرخسي ١/١١١، شرح العضد على ابن الحاجب ١/٢٢٨- ٢٣٢، المستصفى ١/٢١٣، مسلم الثبوت ١/٥٨.

(٣) يعني: إما أنْ نجعل "ما" موصولة، بمعنى الذي، فهي من المعارف، أو أنْ نجعلها نكرة بمعنى فعل.

(٤) سقطت الواو من (ت).

(٥) يعني: قوله: "ولا يذم تاركه"يفيد نفي الذم بأيِّ وجه من الوجوه؛ لأنَّ الفعل في سياق النفي يعم كالنكرة، فلا يحتاج إلى التقييد بقوله: ولا يذم تاركه قصداً مطلقاً؛ لأنَّ هذا مندرج في عموم قوله: "ولا يذم تاركه".

على الحمد والمدح.

ولابد من قوله: شرعاً، وكأنه لما ذكرها في حد الواجب، اكتفى به عن ذكرها في الأربعة مع إرادتها[1].

وظن شيخنا الجزري[2] أنَّ الناسخ أسقطها فألحقها بالأصل.[3][4]

**(ويُسمى سنةً ونافلة)**

---

(١) هذا سهو من الشارح رحمه الله تعالى، إذ قد ذكر البيضاوي -رحمه الله تعالى- قيد الشرع في الحرام أيضاً، والسبكي ذاته ذكر عن الماتن أنَّه ذكر قيد "شرعا" في الواجب والحرام، كما سيأتي.

(٢) هو محمد بن يوسف بن عبد الله الجزريّ ثم المصريّ، أبو عبد الله شمس الدين. ولد بجزيرة ابن عمر من نواحي الموصل في سنة ٦٣٧ هـ. كان إماماً في الأصلين والفقه والنحو والمنطق والبيان والطب أديباً شاعراً ذا مروءة. شَرَح "منهاج البيضاوي" في أصول الفقه، وشَرَح أسولة القاضي سراج الدين في "التحصيل" التي اعترض بها على الإمام. توفي بمصر سنة ٧١١ هـ.انظر: الطبقات الكبرى ٩/٢٧٥، طبقات الإسنوي ١/١٨٥، الدرر ٤/٢٩٩.

(٣) أي: بالمتن. انظر: معراج المنهاج للجزري ١/٥٤، تحقيق د/ شعبان إسماعيل.

(٤) لم يُعَرِّف المندوب في اللغة وهو: المَدْعُوُّ، من ندبته إلى الأمر ندباً، أي: دعوتُه. والأصل: المندوب إليه، لكن حُذِفت الصلة منه لفَهْم المعنى. انظر: المصباح ٢/٢٦٥. وقال الآمدي في الإحكام ١/١٧٠: "والمندوب في اللغة مأخوذ من الندب، وهو الدعاء إلى أمر مهم".

وانظر تعريف المندوب في: المحصول ١/ ق١/١٢٨، الحاصل ١/٢٣٩، التحصيل ١/١٧٤، شرح الكوكب ١/٤٠٢، الإحكام ١/١٧٠، إرشاد الفحول ص ٦، البرهان ١/٣١٠.

من أسمائه أيضاً أنَّه: مرغب فيه، وتطوع، ومستحب. والترادف في هذه الأسماء عند أكثر الشافعية، وجمهور الأصوليين.

وقال القاضي حسين من الشافعية[1]: السنة: ما واظب عليه النبي ﷺ، والمستحب: ما فعله مرة أو مرتين[2]، والتطوع: ما يُنشئه الإنسان باختياره، ولم يَرِد فيه نقل[3].

وقالت المالكية: السنة: ما واظب النبي ﷺ على فعله مُظهِراً له، والنافلة عندهم: أنْزَلُ[4][5] رتبةً من الفضيلة التي هي أنزل رتبة من السنة[6].

وللحنفية اصطلاح آخر في الفرق بين السنة والمستحب[7]، والصحيح

---

(١) هو أبو علي الحسين بن محمد بن أحمد المَرْوَرُّذِيّ، القاضي، الإمام الجليل. قال الرافعيّ: وكان يقال له: حَبْر الأمَّة. من مصنفاته: "التعليقة الكبرى" وهي من أنفس الكتب، و"الفتاوي". توفي – رحمه الله – بمرو الرُّوذ سنة ٤٦٢ هـ. انظر سير ١٨/٢٦٠، الطبقات الكبرى ٤/٣٥٦.

(٢) في البحر المحيط ١/٣٧٨: " وألحق بعضهم به ما أمر به ولم يُنْقل أنَّه فَعَله ".

(٣) في البحر المحيط ١/٣٧٨: " وتطوعات: وهو ما لم يَرِد فيه بخصوصه نقل، بل يفعله الإنسان ابتداء كالنوافل المطلقة ". وانظر: شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٩٠.

(٤) في (غ): "أقل".

(٥)وفي (ص): "ول". هو خطأ.

(٦) انظر: البحر المحيط ١/٣٧٨.

(٧) في فتح الغفار ٢/٦٦: " وقد فرَّق الفقهاء بين الثلاثة ( أي: السنة، والمستحب، والمندوب)، فقالوا: ما واظب النبي عليه الصلاة والسلام على فعله مع تَرْك ما بلا عذرٍ سنة، وما لم يواظبه مستحب إن استوى فِعْلُه وتركه ( أي: كان فعله ﷺ قدر تركه)، ومندوب إنْ تَرَجَّح تركه على فعله بأن فعله مرة أو مرتين (أي: كان =

ما قدمناه أولا؛ لقوله ﷺ: "مَنْ سَنَّ سنة"(١) [ص١/٤٨]؛ ولقوله: "ولكن أُنسَّى لأَسُنّ"(٢)، فانظر كيف جعل السنة بما يحصل نِسياناً، وهو أندر شيء يكون.

وأما المندوب فلا شك في عمومه للجميع، والأصل: المندوب إليه، ولكن حُذِف: إليهِ، وتُوُسِّع فيه، فقيل: المندوب.

وفي السنة اصطلاح: وهو ما عُلِم وجوبه أو ندبيته بأمر النبي ﷺ(٣)(٤).

---

= تركه كثيراً غالباً، وفعله نادراً قليلا)، والأصوليون لم يفرقوا بين المستحب والمندوب".

(١) أخرجه مسلم ٢/٧٠٤-٧٠٥، في كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة أو كلمة طيبة، وأنها حجاب من النار، رقم ١٠١٧. وابن ماجه ١/٧٤، ٧٥، في المقدمة، باب مَن سن سنة حسنة أو سيئة، رقم ٢٠٣، ٢٠٧. والبيهقي ٤/١٧٥-١٧٦، في الزكاة، باب التحريض على الصدقة وإن قلّت.

(٢) رواه مالك بلاغاً في الموطأ ١/١٠٠، في كتاب السهو، باب العمل في السهو، حديث رقم ٢، بلفظ : " إني لأَنْسَى، أو أُنَسَّى لأَسُنَّ ".

قال ابن عبد البر رحمه الله : لا أعلم هذا الحديث رُوي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مُسنداً ولا مقطوعاً من غير هذا الوجه، وهو أحد الأحاديث الأربعة التي في الموطأ، التي لا توجد في غيره مسندةً ولا مرسلة. ومعناه صحيح في الأصول. انظر : شرح الزرقاني على الموطأ ١/٢٠٥.

(٣) فالسنة على هذا الرسم شاملة للواجب والمندوب.

(٤) انظر أسماء المندوب في: المحصول ١/ ق١/١٢٩، شرح الكوكب ١/٤٠٣، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٨٩، البحر المحيط ١/٣٧٧.

**(والحرام: ما يُذَم شرعاً فاعلُه)**

بقوله[1]: "**يذم فاعله**" خرجت الأربعة، وكان ينبغي للمصنف على طريقته أن يقول: قصداً؛ لأنَّ وطء الشبهة يصفه بعض الفقهاء بالتحريم ولا يُذَم عليه، (فهو كالواجب الذي يُترك نسياناً ولا يُذَم عليه)[2].

والصواب حذفها من الموضعين[3].

وأما قوله في الواجب: "**مطلقاً**" - فلإدخال الواجب المخيَّر، والموسَّع، وفرض الكفاية وليس ذلك[4] في الحرام، إلا أنَّ الآمدي نقل خلافاً في الحرام المخيَّر، فأصحابنا أثبتوه في نكاح الأختين[5]، والمعتزلة نفوه[6]، وكان الباجي يقول الحق نفيه؛ لأنَّ المحرم الجمع بينهما، كما نطق به القرآن، لا إحداهما، ولا كل واحدة منهما، بخلاف الواجب المخيَّر، فإن الواجب إما أحدهما، وإما كل منهما على التخيير، فلذلك[7] الذي قال: "على بعض الوجوه" في الواجب لم يذكرها في [ت١/٢٠] الحرام[8]، ولم

---

(١) في (ص): " فقوله ". وهو خطأ.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) فالسبكي يرجح حذف قيد " قصداً " من الموضعين؛ لأنّه يرى أنَّ الواجب حال النسيان ليس بواجب، وكذا وطء الشبهة ليس بحرام، فلا يدخل كذلك في التعريف.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) يعني: لو تزوج أختين-فالمحرم إحداهما، بمعنى: أنّه لو فارق إحداهما خرج من الحرام.

(٦) انظر: الإحكام ١/١٦١.

(٧) في (ت): " ولذلك ".

(٨) يعني: مَنْ قَيَّد تعريف الواجب بـ: على بعض الوجوه- لم يذكر هذا القيد في تعريف الحرام؛ لأنّه ليس هناك حرام مخير، لكن الآمدي - رحمه الله تعالى - أثبت الحرام =

يحتج المصنف إلى زيادة قيد آخر[(١)].

وأنا أقول في الأختين كذلك: إن الحرام الجمع فقط، وأُثْبِت الحرامَ المخيَّر كما أثبته القاضي أبو بكر وغيره من الأشعرية[(٢)] وأُمَثِّله بما إذا أعتق إحدى أمتَيْه، فإنه يجوز له وطء إحداهما، ويكون الوطءُ تعييناً للعِتْق في الأخرى.

وكذا إذا طلَّق إحدى امرأتيه، وقلنا: الوطء تعيين على أحد القولين، ففي هذين المثالين الحرام واحدة لا بعينها.

وقسَّم القاضي الأفعال إلى: متماثلة، ومختلفة، ومتضادة. فالمتماثلة: لا يتعلق الأمر (ولا النهي)[(٣)] باثنين منها[(٤)] (لا جمعاً ولا تخييراً)[(٥)] كالكونين[(٦)] في مكان واحد لعدم تمييزهما[(٧)]، والمختلفان:

---

= المخيَّر؛ فلذلك قال في تعريفه: " هو ما ينتهض فعلُه سبباً للذم شرعاً بوجه ما من حيث هو فعل له ". الإحكام ١٦١/١.

(١) انظر: قول الباجي في البحر المحيط ٣٦٠/١.

(٢) بل هو مذهب الأكثرين من عامة الفقهاء والمتكلمين.

انظر: شرح الكوكب ٣٨٧/١، المسودة ص٨١، تيسير التحرير ٢١٨/٢، شرح المحلي على جمع الجوامع ١٨١/١، البحر المحيط ٣٥٨/١.

(٣) سقطت من (ص).

(٤) في (ص): "مبهماً". وهو خطأ.

(٥) في (ص): "ولا جمعاً بلا تخيير".

(٦) في (ص): "كاللونين". وهو خطأ.

(٧) في (ص)، و(غ): "غيرهما". وهو خطأ.

كالكـون[1] والكلام يصح الأمر والنهي عنهما جمعاً وتخييراً.

والضدان: يجوز [النهي][2] تخييراً والنهي عنهما جميعاً[3]، ولا يصح الأمر بهما جميعاً[4]. وصورة التحريم المُخَيَّر صريحاً أن[5] يقول: حرمت هذا أو هذا. وكذا لو قال: لا تفعل كذا أو لا تفعل كذا. فإن قال[6]: لا تفعل كذا[7] أو تفعل كذا[8] (بإسقاط لا)[9]، أو قال: لا تفعل كذا أو كذا - احتمل النهي المخيَّر والنهي عن كل منهما، وهو في الثاني أظهر[10]، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَلا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾[11].

وقريبٌ مِن هذا في المأخذ، وإن اختلفا في الصورة - قولُك: ما ضربتُ زيداً وعَمْرًا، محتمل، فإذا قلت: ولا عمراً - كان نَصًّاً في أنَّه لم يضرب واحداً منهما.

---

(١) في (ص): "كاللون". وهو خطأ.

(٢) هذه الكلمة لم ترد في أي مخطوطة، لكنها وردت في المطبوعة ١/٣٧، وأثبتها لأنّ المعنى لا يستقيم إلا بها.

(٣) في (غ): "جمعا".

(٤) في (ت): "جمعا".

(٥) سقطت من (ص).

(٦) سقطت من (ت)، و(ص).

(٧) سقطت من (ص).

(٨) سقطت من (ت).

(٩) في (ص): "بإسقاط أوكذا". وهو خطأ.

(١٠) أي: هو في النهي عن كل منهما أظهر.

(١١) سورة الإنسان: ٢٤.

وعند عدمها لا نَصَّ، ولا ظهور في ذلك[1].

(**والمكروه: ما يُمدح تاركه ولا يُذَمُّ فاعله**).

بقوله: "**يمدح تاركه**"[2] خرج الواجب والمندوب والمباح، وبقوله: "**ولا يذم فاعله**" خرج[3] الحرام.

وليس معنى المكروه أنَّ الله لم يُرِدْ فعلَه، وإنما معناه ما ذكرناه، وليس هو حسناً ولا قبيحاً[4].

وفي المكروه ثلاثة اصطلاحات:

**أحدها**: الحرام، فيقول الشافعي: أكره كذا، ويريد التحريم، وهو غالب إطلاق المتقدمين[5]، تحرزاً عن قول الله تعالى: ﴿وَلاَ تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَـذَا حَلاَلٌ وَهَـذَا حَرَامٌ﴾[6]، فكرهوا إطلاق لفظ التحريم.

---

(١) انظر تعريف الحرام في: المحصول ١/ ق١/١٢٧، الحاصل ١/٢٣٩، التحصيل ١/١٧٤، الإحكام ١/١٦٠، شرح الكوكب ١/٣٨٦، نهاية السول ١/٧٩، إرشاد الفحول ص ٦، البرهان ١/٣١٣.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) في (ت): " يخرج ".

(٤) انظر: البحر المحيط ١/٣٩٧، وسيأتي كلام للشارح في هذا.

(٥) في شرح الكوكب ١/٤١٩: وهو كثير في كلام الإمام أحمد-رضي الله تعالى عنه- وغيره من المتقدمين، ومن كلامه: "أكره المتعة والصلاة في المقابر"، وهما محرمان. اهـ. وانظر: البحر المحيط ١/٣٩٣.

(٦) سورة النحل: ١١٦.

**الثاني**: ما نُهِي عنه نَهْيَ تنزيه، وهو المقصود هنا.

**الثالث**: تَرْكُ الأولى، كترك صلاة الضحى لكثرة الفضل في فعلها، والفرق بين هذا والذي قبله ورود النهي المقصود.

والضابط: أنَّ[1] ما ورد فيه نهيٌ مقصودٌ يقال فيه مكروه، وما لم يرد فيه نهي مقصود يقال: تَرْكُ الأَولى، ولا يقال مكروه. وقولنا: "مقصود"، احتراز من النهي التزاماً، فإن الأمر بالشيء نهيٌ عن ضده [ك/٢٥] التزاماً، فالأَوْلى[2] مأمورٌ به، وتركه منهي عنه التزاماً لا مقصوداً[3].

**(والمباح: ما لا يتعلق بفعله وتركه مدح ولا ذم).**

لابد من الإتيان بـ"لا" بين الفعل والترك، وبين المدح والذم، وبذلك تخرج الأحكام الأربعة، فإن الواجب يتعلق بفعله مدح وبتركه ذم، والحرام عكسه، والمندوب يتعلق بفعله مدح ولا ذم في تركه، والمكروه يتعلق بتركه مدح ولا ذم في فعله.

هذا تمام الرسوم، وفيها زيادة على ما اقتضاه التقسيم من تعريف حقائقها[4]، وهي فائدة جليلة كما إذا رأينا فعلاً لم يَرِد في الشرع في فعله

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) أي: الفعل الأَوْلى، وهو الذي فِعلُه أفضل من تركه.

(٣) انظر تعريف المكروه في: المحصول ١/ ق١/ ١٣١، الحاصل ١/٢٣٩، التحصيل ١/١٧٥، شرح الكوكب ١/٤١٣، الإحكام ١/١٧٤، إرشاد الفحول ص ٦، البرهان ١/٣١٠.

(٤) هذا تَسَمُّح من السبكي رحمه الله تعالى؛ إذ الرسوم لا تكون لتعريف الحقائق، بل =

مدح، ولا ذم، ولا في تركه، أو ورد (مدح أو ذم)(١)، فَيُحْكم بمقتضى ذلك، وإن لم تأت صيغةُ طلبٍ ولا تخيير.

وقد تقدم التنبيه على أنَّه (لابد من التقييد بالشرع في الكل)(٢)، وقد [غ١/١٤]تعرض له الإمام في المندوب(٣)، وصاحب الكتاب تعرض له في الواجب والحرام [ص١/٥٠]؛ لأنَّ الذم فيهما، وكما أنَّ الذم الذي ثبوته علامة الواجب أو الحرام هو الذم الشرعي (كذلك انتفاء الذم الذي هو علامة الثلاثة، هو انتفاء الذم الشرعي)(٤)، وهو أخص من انتفاء الذم مطلقاً(٥)، فبدون هذا القيد يكون الرسم غير جامع؛ لخروج المباحات التي انتفى الذم الشرعي فيها، ووُجِد فيها ذم عقلي أو عرفي.

---

= لبيان الخصائص.

(١) في (ت): " أو ورد ذم ".

(٢) في (ص)، و(ك): " لابد من التقييد في الشرع كما في الكل ". وهو خطأ.

(٣) يعني: تعرَّض لذكر قيد "الشرع" في تعريف المندوب، ومفهومه أنَّه لم يذكره في الواجب، والحرام، والمكروه، والمباح، وهو غير صحيح، بل ذَكَرَ قيد الشرع في الكل، إلا أنَّه قال في المباح: "الذي أُعْلِم فاعلُه، أو دُلَّ على أنَّه لا ضرر في فِعله وتركه، ولا نفع في الآخرة"، وهو وإن لم يصرح بقيد الشرع هنا، إلا أنَّ مفهوم التعريف يدل عليه؛ إذ معرفة الضرر وعدمه، والنفع في الآخرة لا تكون إلا من الشرع. انظر: المحصول ١/ ق١/١١٧، ١٢٧، ١٢٨، ١٣١.

(٤) سقطت من (ص).

(٥) قوله: وهو.. الخ، أي: الذم الشرعي أخص من انتفاء الذم مطلقاً، فالنسبة عموم وخصوص مطلق.

وأعني بالقيد[١] أن يكون كل من الوصفين المذكورين في طرفي الأحكام الثلاثة ثابتا بالشرع[٢].

وليُتَنبه[٣] لذلك في قول المصنف: "**المباح ما لا يتعلق بفعله وتركه[٤] مدح ولا ذم**" إنْ أراد أنَّه عُرف من الشرع انتفاء ذلك فصحيح، وإن أراد أنَّه لم يوجد في الشرع مدح ولا ذم لذلك[٥] - فلا يلزم كونه مباحاً، فقد يكون باقياً على حكم الأشياء قبل ورود الشرع؛ ولذلك قال الإمام: المباح ما أُعلم فاعله (أو دُلَّ على)[٦] أنَّه لا حرج في فعله ولا في تركه، ولا نفع في الآخرة.

وقول الإمام هذا احتراز عن فعل البهيمة، وغير المكلف، (فلا يكفي)[٧] في الإباحة عدم الحكم بذلك، بل الحكم بعدمه[٨].

---

(١) في (ص): "بالتقييد". وهو خطأ.

(٢) يعني أن يكون الوصفان وهما: المدح والذم، المذكوران في طرفي الأحكام الثلاثة: الندب، والكراهة، والإباحة- ثابتين بالشرع.
وقال السبكي: في طرفي الأحكام الثلاثة، ولم يقل الخمسة؛ لأنَّ الواجب والحرام ذَكَر فيهما قيد الشرع.

(٣) في (ص)، و(ك): "والتنبيه".

(٤) في (ص)، و(ك): "وبتركه".

(٥) في (ص)،، و(ك): "كذلك". وهو خطأ؛ لأنَّ المعنى: لم يوجد مدح ولا ذم لذلك الأمر.

(٦) في (ص): "أو على". وهو سقط أيضا.

(٧) في (ك): "فلا يكتفى".

(٨) يعني: أنَّ تعريف الإمام المباح بقوله: "ما أُعلم فاعله أو دُلَّ" فيه احتراز عن فعل البهيمة وغير =

ويَحْتاج في المندوب والمكروه أن يأتي بقوله: "شرعاً" في طرفي الفعل والترك جميعا.

وتصحيح كلام المصنف أنْ يحمل على أنَّه أراد ذلك، فإنه مُحْتمِل له، على أني أقول: إنَّ ما لم يوجد في الشرع دليل على مدح ولا ذم في فعله، ولا في تركه - مباحٌ بأدلة شرعية، وإنما أُوردَ عليه فِعْلُ غير المكلف: كالساهي، والنائم، والبهائم. وطريق الاعتذار عنه ما ذكرته[1]، أو يقال: إنه إنما يتكلم[2] في فعل المكلف[3].

---

= المكلف، فإنه لا حرج في فعلهما ولا في تركهما، ولا نفع في الآخرة ولكن ليس فيه إعلام ولا دلالة، فيخرج من الحد.

فيقول السبكي مؤيداً لهذا القيد: بأنه لا يكفي في تعريف الإباحة عدم الحكم بالحرج في الفعل والترك، بل الحكم بعدم ذلك، ولازم هذا إعلام المكلف بعدم ذلك.

(١) المعنى: أنَّ البيضاوي وإن لم يقيِّد بالشرع في حد المباح لكنه مراد، وسواء كان مراده بالقيد بالشرع ما أَثْبت الشارعُ نفيَ المدح والذم عنه، أو لم يُثْبت له بخصوصه، فإنه يُعلم بأدلة عامة أخرى من الشارع على نفي الذم والمدح عنه، فيكون عدم الذم والمدح شرعياً، وبهذا يخرج غير المكلف كالساهي والنائم والبهائم، فإن الذم والمدح منتف عنها جميعاً؛ لعدم التكليف، لكن لا يقال لهذا الانتفاء إنه إباحة أو مباح؛ لأنه فرق بين عدم الحكم، وبين ثبوت عدم الحكم، فعدم الحكم يعني: لا تكليف ولا دليل يُثْبِت الحكم، وثبوت عدم الحكم، يعني: وجود دليل ينفي الحكم، وهذا هو طريق الاعتذار عن المصنف في خروج فعل غير المكلف من حد المباح، أنه يريد بالمباح ما ثبت فيه نفيُ المدح والذم، وفعل غير المكلف: ما انتفى عنه المدح والذم، وهذا لا يكفي في الإباحة.

(٢) في (ت): " تكلم ".

(٣) انظر تعريف المباح في: الحاصل ٢٣٩/١، التحصيل ١٧٤/١، الإحكام ١٧٥/١، =

**(الثاني: ما نُهي عنه شرعاً فقبيح، وإلا فحسن، كالواجب، والمندوب، والمباح، وفِعْلِ غير المكلف)**[1].

الحكم ينقسم بذاته إلى التحسين والتقبيح، وتنقسم صفة الفعل الذي هو مُتَعَلَّقُه إلى الحُسْن والقُبْح، ويتبع ذلك انقسامُ اسمه إلى حَسَنٍ وقبيح؛ فلذلك قسَّم الفعل إلى ما نُهي عنه شرعاً وهو القبيح، وما لم يُنه عنه شرعا وهو الحَسَن[2]، ومنه يُعْرَف الحُسْن والقُبْح والتحسين والتقبيح.

وإطلاق الحُسْن على الواجب والمندوب لا شك فيه، وعلى المباح فيه خلاف، والأصح إطلاقه عليه[3]؛ للإذن فيه؛ ولجواز الثناء على فاعله وإن لم يُؤمر بالثناء عليه.

وفِعْلُ الله حسَن باتفاق مَنْ به[4] يُعتمد؛ لوجوب الثناء عليه [ص١/٥١].

---

= شرح الكوكب ١/٤٢٢، إرشاد الفحول ص ٦، البحر المحيط ١/٣٦٤.

(١) قال الجاربردي في السراج الوهاج ١/١٠٩: هذا إشارة إلى تقسيم آخر للحكم باعتبار مُتَعَلَّقه، وهو الفعل".

(٢) هذا هو تعريف الإمام في المحصول ١/ ق١/ ١٣٦-، وصاحب الحاصل ١/٢٤٢، والتحصيل ١/١٧٥.

(٣) أطلق اسم الحَسَن على المباح الرازي في المحصول ١/١٣٦، والإسنوي في نهاية السول ١/٨٤، والجاربردي في السراج الوهاج ١/١٠٩. وانظر: المستصفى ١/١٨١، الإحكام للآمدي ١/١١٤، العدة ١/١٦٧، ١٦٨، المسودة ص ٥٧٧، نفائس الأصول ١/٢٩٠.

(٤) سقطت من (ت).

وفعل ما سواه مِنْ غير المكلف كالنائم والساهي والبهيمة فيه خلاف [ت١/٢١] مرتب على الخلاف في المباح وأَوْلى بالمنع[١]، وهو الذي اختاره إمام الحرمين[٢]، ولا شك في عدم إطلاق القبح في المباح وفعل غير المكلف، فإذا أخرجناهما عن قسم الحَسَن، كانا واسطة بين الحَسَن والقبيح[٣].

وأما المكروه فقال إمام الحرمين: إنه ليس بحَسَن ولا قبيحٍ، فإن القبيح: ما يُذم عليه، وهنا[٤] لا يُذَم عليه، والحَسَن: ما يسوغ الثناء عليه، وهذا لا يسوغ الثناء عليه.

ولم نَر[٥] أحداً نعتمده[٦] خالف إمام الحرمين فيما قال، إلا ناساً

---

(١) أي: وأَوْلى بالمنع من الوصف بالحُسْن من المباح. وانظر: شرح العضد على ابن الحاجب ١/٢٠٠، شرح الكوكب ١/٣٠٨، المحصول ١/ ق١/١٣٢.

(٢) هو عبد الملك بن أبي محمد عبد الله بن يوسف الجوينيّ ثم النيسابوريّ، إمام الحرمين أبو المعالي، شيخ الشافعية، صاحب التصانيف. ولد سنة ٤١٩ هـ. قال أبو سعد السمعاني: كان أبو المعالي إمام الأئمة على الإطلاق، مُجْمعاً على إمامته شرقاً وغرباً، لم تَرَ العيون مثِلَه. اهـ له مؤلفات كثيرة منها: "النهاية" في الفقه، لم يصنف في المذهب مثله و"الشامل" في أصول الدين، و"البرهان" في أصول الفقه. توفي رحمه الله سنة ٤٧٨ هـ. انظر: الأنساب ٢/١٢٩، وفيات ٣/١٦٧، سير ١٨/٤٦٨، الطبقات الكبرى ٥/١٦٥، الفتح المبين ١/٢٦٠.

(٣) في (ص)، و(غ): "والقبح".

(٤) في (ص)، و(ك)، و(غ): "وهو".

(٥) في (ص)، و(ك)، و(غ): "ولم أر".

(٦) في (ص): "يُعتمد".

أدركناهم قالوا: إنه قبيح؛ لأنَّه منهيٌّ عنه، والنهيُ أعم من نهي تحريم وتنزيه[1].

وعبارة المصنف بإطلاقها تقتضي ذلك[2]، وليس أخذ الحكم المذكور من هذا الإطلاق بأولى مِنْ ردِّ هذا الإطلاق بقول إمام الحرمين[3].

فإن قلت: إدراج المصنف وغيره لفعل غير المكلف في (اسم الحسَن، يقتضي[4] الحكم عليه بالحُسْن)[5]، وفعل غير المكلف لا يتعلق به الحكم؛ لأنَّ الحكم هو المتعلِّق بأفعال المكلفين.

قلت: الفعلُ الذي هو مُتَعَلَّقُ الحكم، والفعل الحَسَن، بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجه، فَقَسَّمنا الأول [ك/٢٦] إلى حَسَن وغيره.

والحسَن من هذه القسمة لا يشمل فعلَ غير المكلف، ثم قسمنا مُسَمَّى الحسَن مطلقاً إلى فعل المكلف وغيره، مما ليس متعلِّقاً بالحكم[6]، فخرج

---

(١) هذا هو قول الجاربردي وتعليله، وهو معاصر للشارح رحمهما الله تعالى. انظر: السراج الوهاج ١/١٠٩، وانظر: نفائس الأصول ١/٢٩٠.

(٢) أي: تقتضي أنّ المكروه قبيح. وهذا ما ذكره الإسنوي في النهاية ١/٨٣، ٨٤.

(٣) أي: ليس إطلاق اسم القبيح على المكروه لأنّه منهي عنه بأولى من رد هذا الإطلاق بقول إمام الحرمين؛ إذ لم يُعرف له مخالف يُعتمد كما قال الشارح رحمه الله تعالى. وانظر: الإحكام ١/١١٤.

(٤) في (ك): "مقتضى".

(٥) سقطت من (ص).

(٦) يعني: قسمنا مسمى الحسن إلى فعل المكلف وإلى فعل غير المكلف الذي ليس متعلقاً بالحكم؛ لأن الحكم لا يتعلق إلا بأفعال المكلفين، كما هو في تعريف الحكم.

من التقسيمين أنَّ الواجب والمندوب والمباح من قسم الحسن المحكوم فيه. وأنَّ فعل غير المكلف من قسم الحسن غير المحكوم فيه.

وهذا شأن العام من وجه حيث وقع[1][2]، (وإنما يلزم أن يكون المقسَّم إلى المقسَّم إلى الشيء)[3] صادقاً على ذلك الشيء مطلقاً، إذا كان التقسيم في الأعم والأخص مطلقا[4].

---

(١) سقطت من (ت)

(٢) أي: أنَّ الواجب والمندوب والمباح من قسم الحَسَن، وكذا فعل غير المكلف من قسم الحسن أيضاً، فهما يجتمعان في هذا، وينفرد كل واحد بوصف، وهو أنَّ الواجب والمندوب والمباح محكوم فيها، وفعل غير المكلف غير محكوم فيه، وبهذا تكون النسبة بين القسمين عموم وخصوص من وجه.

(٣) في (ت): " وإنما يلزم أنْ يكون المقسَّم إلى الشيء ".

(٤) مثال ذلك: حيوان، وإنسان. فالحيوان أعم مطلقاً، والإنسان أخص مطلقاً؛ لأنَّ الحيوان ينقسم إلى الإنسان وغيره، والإنسان ينقسم إلى رجل وامرأة، والحيوان صادق على الرجل والمرأة مطلقاً في كل الأحوال بدون قيد.

فقول الشارح: وإنما يلزم أنْ يكون المقسم (وهو الحيوان في مثالنا) إلى المقسَّم إلى الشيء (وهو الإنسان المقسم إلى رجل وامرأة) صادقاً على ذلك الشيء مطلقاً (أي: الحيوان صادق على الرجل والمرأة مطلقا).

ومراد المصنف بهذا الكلام أنَّ النسبة بين الفعل الذي هو مُتَعَلِّق الحكم، والفعل الحسن – نسبة عموم وخصوص من وجه، فليس كل فعل متعلِّق للحكم حسن، وليس كل فعل حسن هو متعلِّق للحكم، ولو كانت النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق – لكان الفعل الحسن محكوما عليه في كل الأحوال، وهو خلاف الواقع. وانظر: نفائس الأصول ١/٢٨٧.

**(والمعتزلة قالوا: ما ليس للقادر عليه، العالم بحاله أنْ يفعله[1]، وما له أنْ يفعله[2]، وربما قالوا: الواقع على صفة يُوجب الذم والمدح، فالحسن بتفسيرهم الأخير أخصُّ).**

يعني أنّ المعتزلة قالوا: إنّ[3] القبيح: ما ليس للقادر عليه العالم بحاله أنْ يفعله.

والحَسَن: ما للقادر عليه العالم بحاله أن يفعله[4].

هذا تفسيرهم الأول، والإمام نقله عن أبي الحسين، واعتَرض عليه بأنّ قولك: "ليس له أن يفعله" تقال للعاجز عن الفعل، وللقادر عليه إذا مُنِع منه، وإذا كان شديد النفرة عنه[5]، وإذا زجره الشرع عنه [ص١/٥٢].

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) سقطت من (ت).

(٣) سقطت من (ت).

(٤) يعني: ما ليس له أنْ يفعله عقلا. أو ماله أنْ يفعله عقلا. انظر: شرح مختصر الطوفي ٣/٤٢٦.

وقال القرافي في نفائس الأصول ١/٢٨٢: ومعنى قوله: " القادر عليه" احترازاً عن العاجز، فإنّ العجز عن الواجب يُبْطل حسنه، وعن ترك المحرم يُبْطل قبحه، و"العالم بحاله" احترازاً من الواطئ أجنبية يظنها امرأته؛ فإنه غير عاص، وكذلك الواطئ لزوجته يظنها أجنبية؛ فإنه عاص. مع أنّ الفعل في نفس الأمر في الأول قبيح وفي الثاني حسن، وإنما أصل المدح والذم بسبب عدم العلمُ؛ فلذلك اشْتُرِط العلمُ بحال الفعل، فإن كان مأذوناً له في أحد الوصفين فهو الحسن، وإلا فهو القبيح

(٥) سقطت من (ص).

والأولان غير مرادين[١]، ولا الثالث؛ لأنَّ الفعل قد يكون حسناً مع النفرة الطبيعية عنه[٢].

والرابع يُصَيِّر القبحَ مفسَّراً بالمنع الشرعي[٣]، يعني وهو قولنا: وأنتم لا تقولون به، فصار الحد غير كاشف عن مرادكم[٤].

وأصل هذا أنَّ صفة الحُسْن والقُبْح عندهم بالعقل، وعندنا بالشرع، فلابد لهم من بيانها.

وذكر الإمام تفسيرهم الأخير أيضا عن أبي الحسين[٥].

واعتُرض عليه: بأنه يجب تفسير الاستحقاق، فقد يقال: الأثر يستحق المؤثِّر، أي: يفتقر إليه لذاته، والمالك يستحق الانتفاع بملكه، أي: يحسن منه.

---

(١) لأنَّ التعريف مقيَّد بما ليس للقادر أنْ يفعله، والعاجز عن الفعل، والقادر الممنوع من الفعل، غير متوفر فيهما شرط التعريف، فهما خارجان عن التعريف.

(٢) كالجهاد حسن والطبيعة تنفر منه، والوضوء والصلاة في وقت البرد الشديد حسن مع النفرة الطبيعية عنهما. وهذا الثالث غير مراد؛ لكون النفرة ليست علامة على القبح.

(٣) انظر: المحصول ١/ ق ١/ ١٣٢-١٣٤.

(٤) يعني أنَّ هذا التفسير الرابع للقبح يجعله شرعياً، وهذا هو قول الأشاعرة، والمعتزلة لا يقولون بأنه شرعي؛ لأنَّ القبح والحسن عندهم عقليان، فصار هذا الحد للقبيح غير كاشف عن مراد المعتزلة.

(٥) وهو الذي في المتن بقوله: " وربما قالوا: الواقع على صفة توجب الذم والمدح ". وعبارة المحصول ١/ ق١/ ١٣٣: "ويُحَدُّ أيضاً (أي: القبيح) بأنه : الذي على صفة لها تأثير في استحقاق الذم... وأيضاً (أي: يحد الحسن أيضاً ): ما لم يكن على صفة تؤثر في استحقاق الذم".

والأول ظاهر الفساد[1].

والثاني يقتضي تفسير الاستحقاق بالحَسَن، مع أنَّه فسر الحسن بالاستحقاق حيث قال: الحَسَن هو الذي لا يستحق فاعله الذم، فيلزم الدور[2]. فإن أراد معنى ثالثاً فليبينه، ثم نازعهم في تفسير الذم، قال: وهذه الإشكالات غير واردة على قولنا[3][4].

والمصنف أخذ معنى الحد الثاني دون لفظه[5]، ومراده أنَّ القبيح هو الواقع على صفة تُوجب الذم، والحَسَن هو الواقع على صفة توجب المدح.

وفي بعض نسخ المنهاج: "**فالحسن بتفسيرهم أخص**"، وفي بعضها: "**فالحسن بتفسيرهم الأخير أخص**"، وكلاهما صحيح، فإن الحسن بتفسيرهم الأخير أخص منه بتفسيرهم الأول؛ لدخول المباح في الأول دون الأخير، والحسن بتفسيرهم الأول أخص منه بتفسيرنا؛ لدخول فعل غير المكلف في تفسيرنا دون تفسيرهم.

---

(١) لأنَّه غير متحقق في القبيح، إذ ليس في القبيح وصف يؤثر تأثيراً ذاتياً في الذم.

(٢) لأنَّه فسر كل واحد منهما بالآخر، فالاستحقاق فسره بالحسن، والحسن فسره بالاستحقاق، فيلزم الدور. وانظر: نفائس الأصول ١/٢٨٤.

(٣) أي: قول الأشاعرة في تعريف الحَسَن والقبيح: ما نُهِي عنه شرعاً فقبيح، وإلا فحَسَن. وانظر: نفائس الأصول ١/٢٨٥.

(٤) انظر: المحصول ١/ ق١/١٣٥-١٣٦.

(٥) يعني: والبيضاوي أخذ معنى الحد الثاني للقبيح والحسن دون ألفاظه، حيث قال: " وربما قالوا: الواقع على صفة توجب الذم والمدح ". فهذا الذي نقله ليس هو لفظ الحد الثاني، بل معناه.

ولم يتعرض للقبيح ما حاله على التفسيرين، ولا شك أنَّه بالتفسير الأخير لا يقع على غير الحرام، وبتفسيرهم الأول هل يختص به فيستوي على التفسيرين، أو يقع عليه وعلى المكروه، فيكون بتفسيرهم الأخير أخص كالحسن ؟ فيه احتمال، والأقرب الأول.

وقد نقل إمام الحرمين عن بعض المعتزلة أنَّه ارتكب إطلاق القبيح على فعل البهيمة.

وهذا يخالف التفسيرين، ولم يرتكب ذلك في الحسن(١).

**(الثالث: قيل: الحكم إما سبب، وإما مسبب، كجعل الزنا سبباً لإيجاب الجلد على الزاني(٢)، فإن أُريد بالسببية الإعلام فحق، وتسميتها حكماً بحث لفظي، وإنْ أُريد التأثير فباطل؛ لأنَّ الحادث لا يؤثّر في القديم؛ ولأنه مبني على أنَّ للفعل جهاتٍ تُوجب الحُسْن [ص١/٥٣] والقُبْح وهو باطل).**

هذا تقسيم آخر للحكم باعتبار أنَّه كما يكون بالاقتضاء أو التخيير،

---

(١) انظر تعريف الحسن والقبيح في: شرح مختصر الطوفي ٣/ ٤٢٦، شرح تنقيح الفصول ص ٩٠، الإحكام للآمدي ١/١١٣، شرح الكوكب ١/٣٠٦، شرح العضد على ابن الحاجب ١/٢٠٠، نهاية السول ١/٨٢، التعريفات للجرجاني ص ٧٧، ١٤٩.

(٢) فالزنا سبب، وإيجاب الجلد مسبب، وهما حكمان شرعيان. قال الأصفهاني في "بيان المختصر" ١/٤٠٨: "وليس المراد من الحكم الوضعي كون الزنا مثلاً سبباً لوجوب الحد، بل المراد حكم الشرع بكونه سبباً، أي: مُعرِّفاً لوجوب الحد". فالزنا ليس هو الحكم الشرعي، بل جَعْله سبباً هو الحكم الشرعي.

يكون بالوضع[1]، كجعل الزنا سببا.

وقد تقدم الكلام في هذا في تعريف الحكم، وهذا التقسيم منسوب إلى الأشعرية[2]، وهو مُطَّرِدٌ[3] في كل حكم عُرِفَتْ علته[4]، فللّه فيه حكمان:

**أحدهما**: الحكم بالسببية[5]، واختلف الناس في جواز القياس عليه[6][7].

**والثاني**: الحكم بالمسبب، والقياس عليه جائز باتفاق القايسين.

واتفق الأشعرية على أنَّه ليس المراد من الأول كون السبب مُوجباً

---

(١) المعنى: أنَّ الله تعالى شَرَع لأحكام الاقتضاء والتخيير أسباباً وشروطاً وموانع. انظر: نفائس الأصول ١/٢٩٣.

(٢) ومنسوب إلى المعتزلة، ولذلك قال القرافي في نفائس الأصول ١/ ٢٩٣: "... المعتزلة والسنة والجميع قائلون بخطاب الوضع غير أنا نفسِّره بالمعرِّف، والمعتزلة بالمؤثِّر". وانظر: نهاية السول ١/ ٨٩-٩١.

(٣) أي: جار. قال في المصباح ٢/١٧: "وطردتُ الخلاف في المسألة طَرْداً: أجريتُه، كأنه مأخوذ من المطاردة، وهي الإجراء للسباق".

(٤) في (غ) : " عليته ".

(٥) في (ص)، و(ك)، و(غ): " في السببية ".

(٦) سقطت من (ص)، و(ك)، وفي (ت): " فيه ".

(٧) قال الغزالي في المستصفى ١/٣١٤: " ولذلك يجوز تعليله ( أي: جعل السبب علة)، ونقول: نُصِبَ الزنا علة للرجم، والسرقة علةً للقطع، لكذا وكذا، فاللواط في معناه، فينتصب أيضا سبباً، والنَّبَّاش في معنى السارق ".

للحكم لذاته، أو لصفة ذاتية[1] بل المراد منه إما المُعَرِّف، وعليه الأكثرون، وإما المُوجِب لا لذاته، ولا لصفةٍ ذاتية، ولكن بجعل الشرع إياه مُوجباً، وهو اختيار الغزالي[2].

والإمام وافق الأكثرين[3] معنىً وخالفهم لفظاً، وخالف الغزالي معنىً ولفظاً.

وإلى موافقة الأكثرين في المعنى دون اللفظ أشار المصنف بقوله: "**فإنْ أُرِيد بالسببية الإعلام**[4] **- فحقٌّ، وتسميتها حكماً بحث لفظي**"[5].

وإلى مخالفة الغزالي لفظاً ومعنى أشار ببقية كلامه، فإن الإمام زَيَّف كلام الغزالي من ثلاثة أوجه: [ك/٢٧]

**أحدها**: أنَّ الزنا حادث، والإيجاب قديم، والحادث لا يؤثر في القديم.

---

(١) وإلا كان مُوجِباً له قبل ورود الشرع. الإحكام للآمدي ١/١٨٣.

(٢) انظر: المستصفى ١/٣١٤، ٣١٦.

(٣) وهم القائلون بالمعرِّف.

(٤) أي: المعرِّف، على معنى أنَّ الشارع قال: مهما رأيتَ إنساناً زنى فاعلم أني أوجبتُ الحدَّ عليه. شرح الأصفهاني على المنهاج. ١/٦٧.

(٥) أي: تسمية السببية حكماً مع كونها الإعلام بالحكم لا الحكم ذاته - مبحثٌ لفظي. فالإمام وافق الأكثرين في كون السببية إعلاماً، أي: معرِّفا، وخالفهم لفظاً من حيث إنَّ إطلاق الحكم على السببية بمعنى المعرِّف لا ينبغي، وهذا الخلاف مبحث لفظي، مبني على تفسير الحكم، فإنْ قلنا: الحكم: خطاب الله تعالى المتعلّق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع-فالسببية والمُسَبَّبِيَّة حكم. وإن لم يُعتبر الوضعُ فلا يكون حكماً. انظر: السراج الوهاج ١/١١٣، نهاية السول ١/٩٢-٩٣.

**الثاني:** أنَّ الزنا قَبْل الجَعْل لم يكن مؤثِّراً، فإنْ بقي بعد الجَعْل كما كان وجب أن لا يصير مؤثِّراً، وإن لم يبق كان إعداماً لتلك الحقيقة، والشيء بعد عدمه لا يكون مؤثراً.

**الثالث:** أنَّه لو جَعَل الزنا علةً فالصادر بعد الجعل إما الحكم، فالمؤثر في الحكم هو الشارع، فلم يكن الزنا مؤثِّراً، وإما شيء يُوجب الحكم، فيكون المؤثر في الحكم وصفاً حقيقياً، وهو قول المعتزلة في الحُسْن والقُبْح، وهو باطل، وإن لم [ت١/٢٢] يكن الحكم ولا ما يوجبه - فهو محال؛ لأنَّ الشرع لما أثَّر في شيء غير الحكم، وغير مُسْتَلْزِم الحكم[١] - لم يكن لذلك الشيء تعلق بالحكم أصلا[٢].

والمصنف اقتصر على الأول، وأخذ أقسام الثالث؛ لأنها صفوة الكلام[٣].

قال سراج الدين: "ولقائل أن يقول على الأول[٤]: لعلهم أرادوا جعل

---

(١) في (ص)، و(ك)، و(غ): " للحكم ".

(٢) انظر: المحصول ١/ ق١/ ١٤٠- ١٤١.

(٣) أي: المصنف اقتصر على الوجه الأول من ردود الرازي على الغزالي، وهو قوله: "لأنَّ الحادث لا يؤثر في القديم"، وهذا هو الوجه الأول عند الرازي في الرد على الغزالي. ثم أخذ المصنف أقسام الوجه الثالث عند الرازي في الرد على الغزالي، وهو قوله: "ولأنه مبني على أنَّ للفعل جهات تُوجب الحسن والقبح، وهو باطل". وهذا القول من المصنف لا يشمل كل أقسام الوجه الثالث عند الرازي (أي: الاحتمالات الثلاثة السابقة المذكورة آنفا)، بل يشير إلى القسم الثاني فقط، كما هو واضح، فقول السبكي رحمه الله تعالى فيه تَسَمُّح.

(٤) أي: على الوجه الأول في الرد على الغزالي.

الزنا سبباً لتعلق الحكم به[1]، وعلى الثاني أنَّه يجوز بقاء الحقيقة مع طَرَيان صفة المؤثرية[2].

وعلى الثالث: أنَّ الصادر من الشارع المؤثرية وهي غيرهما[3]، ولها[4] تعلق بالحكم"[5].

ولك أن تقول [ص١/٥٤] على الأول[6]: إنَّ التعلق قديم، فالسؤال بحاله[7]، وعلى الثاني: إنَّ المؤثرية نسبة، والمؤثر لابد أن يشتمل على صفة

---

(١) أي: لعل الغزالي وغيره ممن وافقه، أرادوا جَعْل الزنا سبباً لتعلق الحكم بالزنا، فليس الزنا سبباً للحكم القديم، بل للتعلق به، والتعلق حادث، فيكون تأثير الزنا فيه صحيحاً؛ لأنَّه تأثير حادث في حادث.

(٢) هذا رد على الوجه الثاني للرازي في الرد على الغزالي، وهو أنَّ طريان صفة المؤثرية للزنا في الحكم، مع بقاء حقيقة الزنا-جائز.

(٣) أي: المؤثرية شيء غير الحكم، وغير ما يوجب الحكم.

(٤) في (ص): " ولهما ". وهو خطأ؛ لأنَّ الضمير يعود إلى المؤثِّرية، فهي التي لها تعلق بالحكم، أما إذا قلنا: ولهما تعلق بالحكم، فإن ضمير التثنية يعود إلى الحكم وما يوجب الحكم، ولا يصح المعنى عند ذلك؛ لأنَّه كيف يتعلق الحكم بنفسه!.

(٥) انظر: التحصيل ١/١٧٧- ١٧٨.

(٦) أي: لك أنْ تعترض على الجواب الأول الذي قاله سراج الدين رحمه الله تعالى.

(٧) ربما يقول قائل : ولم لا يُحمل كلام سراج الدين الأُرموي -رحمه الله تعالى- على التعلق التنجيزي الحادث، كما فعل الدكتور عبد الحميد أبو زنيد في تعليقه على "التحصيل" بناءً على أنَّ التعلق الحادث، أو أنَّ التعلق نوعان : قديم وحادث ؟
فالجواب : أنَّ المختار المرجح — كما بَيَّنه الشارح سالفاً في تعريف الحكم الشرعي — أنَّ التعلق قديم. وأما مَنْ يقول بأنَّ التعلق نوعان — فقوله فيه نظر، كما سبق بيانه، بل الحادث هو أثر التعلق.

حقيقية لأجلها يصدر الأثر عنه، والمؤثرية بدون ذلك محال. وعلى الثالث: إن المؤثرية بدون صفة حقيقية محال؛ لما سبق، ومعها يوافق قول المعتزلة[1].

وكلام الإمام يُرشد إلى هذا، فإنه قال: إنْ كان الصادر ما يُوجب الحكم- كان المؤثر في الحكم وصفاً حقيقياً[2]، فدخل في قوله: ما يوجب الحكم- المؤثِّرُ والمؤثرية[3]؛ ولذلك لم يقل: كان وصفاً حقيقياً، بل قال: كان المؤثر في الحكم، فأخذ اللازم على التقديرين[4]، وقال: إنه مذهب المعتزلة، فاستوعب كلامُه الأقسام، ومبنى البحث كلِّه على أنَّه: هل يُعْقل تأثيرٌ مِنْ غير أن يكون المؤثِّر مؤثِّراً بذاته، أو بصفة قائمة به[5]، أو لا يُعقل ذلك؟

وعلى هذا ينبني كون العبد مُوجِداً لفعل نفسه بإقدار الله تعالى له، وخَلْقِه له ما يقتضي تأثيَره في الفعل، من غير أن يكون العبد مؤثِّراً بذاته،

(١) أي: القول بالمؤثرية مقتضٍ لوجود صفة حقيقية مؤثرة، وهذا يوافق المعتزلة في قولهم بالحسن والقبح العقلي؛ لأنَّ المؤثر عند الأشاعرة هو الشارع، لا الوصف، وإنما الوصف عَلَم وأمارة على الحكم، والمعتزلة يرون الوصف مؤثِّراً بذاته، مقتضياً للحكم، بناءً على قولهم بأن الأحكام مدارها على الحسن والقبح العقلي.

(٢) هذا هو القسم الثاني من الوجه الثالث عند الرازي في الرد على الغزالي. انظر: المحصول ١/ ق١/ ١٤١.

(٣) فالمؤثر هو الذات، والمؤثرية هي الصفة.

(٤) أي: أخذ الإمام اللازم من القول: إن كان الصادر ما يوجب الحكم-فيلزم منه وجود مؤثر، ويلزم منه وجود الصفة وهي المؤثرية؛ لأنَّ الحكم لا يوجد إلا بهما.

(٥) سقطت من (ص).

أو بصفة ذاتية.

فأصحابنا ينكرون ذلك[١]، ويقولون: الصادر عنه فعل الله تعالى، والمعتزلة لا يتحاشون من القول بتأثيره بذاته أو بصفة[٢].

وشذوذ منا توسطوا فقالوا بمثل ما قالوا به هنا في الحكم بالسببية[٣]، ويلزمهم ما لزمهم . هذا ما يتعلق بكلام الإمام.

---

(١) لأنّه ليس لقدرة العبد تأثير فيها، بل الله تعالى أجرى عادته بأن يُوجد في العبد قدرة واختياراً، فإذا لم يكن ثمة مانعٌ أَوْجد فيه فِعْله المذكور مقارناً لهذه القدرة وهذا الاختيار اللذين أوجدهما الله تعالى فيه، فيكون فعل العبد–على هذا–مخلوقاً لله تعالى إبداعاً وإحداثاً ومكسوبا للعبد.

والمراد بكسبه: مقارنة وجود الفعل بقدرته واختياره، من غير أنْ يكون ثمة تأثير منه أو مَدْخل في وجوده سوى كونه محلا لظهور الفعل.

هذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري. انظر: شرح الجوهرة للباجوري ص ١٩٨، ولذلك قال الأشاعرة: ومن اعتقد أنّ المؤثّر هو الله تعالى، ولكن جَعَل بين الأسباب والمسببات تلازما عادياً، بحيث يصح تخلفها–فهو المؤمن الناجي إن شاء الله تعالى. وانظر: شرح الجوهرة ص ١٩٧.

(٢) لأنّ المعتزلة لما قالوا بأن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية، وأنّ أفعال العباد واقعة بقدرتهم وحدها على سبيل الاستقلال بلا إيجاب، بل بالاختيار– لم يتحاشوا من القول بالتأثير فالعبد يُوجد فعل نفسه، ويؤثر بذاته في إيجاده. انظر: شرح الجوهرة ص ١٩٨.

(٣) أي: وشذوذ من الأشاعرة توسطوا فقالوا بمثل ما قالوا به هنا في الحكم بالسببية، وهو أنّ السبب لا يؤثر بذاته، بل بجعل الشارع إياه مؤثّراً وموجباً، فكذا قالوا في مسألة إيجاد العبد لفعل نفسه، أنّ قدرة العبد لا تؤثر بذاتها، لكن بجعل الله تعالى إياها مؤثّرة.

وأما المصنف وقوله: إنه ينبني على أنَّ للفعل جهاتٍ توجب الحسن والقبح- فيحتاج إلى مقدمة، وهي أنَّ المعتزلة مع إجماعهم على القول بالحسن والقبح العقليين افترقوا: فطائفة منهم قالوا: إن الفعل لذاته يكون حسناً أو قبيحاً من غير صفة، وطائفة قالوا بصفة، وطائفة قالوا بوجوه واعتبارات، وهو الذي أشار إليه المصنف. ويلزم من بطلان قولهم في ذلك بطلانُ قولهم في الصفة، وفي الذات من طريق الأَولى، فما سلكه المصنف[1] أَتَمُّ في إلزام مذهب المعتزلة مما سلكه الإمام في الصفة؛ لأنَّه قد لا يوافق قائل هذه المقالة المعتزلة في الذات والصفة الحقيقية، ويوافقهم في الوجوه والاعتبارات. فإذا بَيَّن بطلان قولهم فيه بطل قوله، والمراد بالوجوه: أنَّ الوطء مثلا له جهة نكاح، وجهة زنا، فيحسن بالأُولى [ص١/٥٥] ويقبح بالثانية[2].

**(الرابع: الصحة: استتباع الغاية. وبإزائها البطلان والفساد. وغاية العبادة: موافقة الأمر عند المتكلمين، وسقوط القضاء عند الفقهاء. فصلاة مَنْ ظَنَّ أنَّه متطهر صحيحة على الأول (لا الثاني)[3]).**

تفسير الصحة باستتباع الغاية[4] جيد من جهة كونه شاملاً للعبادات

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) انظر ما سبق في: المحصول١/ ق١/ ١٣٧، الحاصل١/ ٢٤٢، التحصيل١/ ١٧٧، الإحكام١/ ١٨١، شرح المحلي على جمع الجوامع مع حاشية البناني١/٩٤، شرح تنقيح الفصول ص ٧٨، المستصفى ١/٣١٢، السراج الوهاج ١/١١٢، نهاية السول ١/٨٩.

(٣) في (ص): " لا على الثاني ".

(٤) قال الإسنوي في نهاية السول ١/٩٥: "غاية الشيء: هو الأثر المقصود منه، كحل =

والمعاملات، إلا أنَّ الأولى في تحرير العبارة أن يُقال: كون ذلك الشيء يستتبع غايته، فإن استتباع الغاية يقتضي حصول التبعية، وقد يتوقف ذلك على شرط كالعقد في زمن الخيار. وكونه يستتبع الغاية صحيح وإنْ توقفت التبعية على شرط؛ لأنَّ معناه أنَّه بهذه الحيثية.

وتفسير المتكلمين جيد؛ لأنَّ الصحة في اللغة مقابلة للمرض[1]، وعلى هذا النحو ينبغي أن يكون في الاصطلاح [غ١/١٦]، فما وافق الأمر[2]- لا خَلَل فيه، فيسمى صحيحاً، وَجَب قضاؤه أم لم يجب، وما لم يوافق الأمر- فيه خلل فيسمى فاسداً، والخلاف بين الفريقين [ك/٢٨] في التسمية، ولا خلاف في الحكم، وهو وجوب القضاء على مَنْ صلى ظاناً الطهارة فتبين حدثُه إذا كانت الصلاة فريضة[3]، وتسمية الفقهاء إياها فاسدة ليس لاعتبارهم سقوط

---

= الانتفاع بالمبيع مثلا. فإن ترتبت الغاية على الفعل، وتبعته في الوجود- كان صحيحاً، فاستتباع الغاية: هو طلب الفعل لتبعية غايته، وترتب وجودها على وجوده؛ لأنَّ السين للطلب كاستعطى، وكأنه جَعَل الفعلَ الصحيحَ طالباً ومقتضياً لترتب أثره عليه مجازا".

(١) انظر: لسان العرب ٢/٥٠٧.

(٢) قال في فواتح الرحموت ١/١٢١: "المراد بالموافقة أعم من أنْ تكون بحسب الواقع، أو بحسب الظن، (أي: بحسب الظن مع مخالفة الواقع)، بشرط عدم ظهور فساده؛ لأنَّا أُمرنا باتباع الظن ما لم يظهر فساده، والمُسْقط للقضاء هو الموافقة الواقعية".

(٣) لأنَّ وجوب القضاء لا يكون إلا بوجوب الأداء، فالنافلة لا يكون أداؤها واجباً، فكذا قضاؤها.

والمراد بالقضاء هنا هو فعل العبادة مرة ثانية في الوقت، وهو الإعادة اصطلاحا، وليس المراد بالقضاء هنا المعنى الاصطلاحي: وهو فعل العبادة بعد خروج الوقت. انظر: حاشية البناني على شرح المحلي ١/١٠٠.

القضاء في حد الصحة، كما ظنه الأصوليون[1]، بل لأنَّ شرط الصلاة الطهارة في نفس الأمر[2]، والصلاة بدون شرطها فاسدة، ولا مأمورٌ بها، بل هو ظَنَّ أنَّه متطهِّر فترتب عليه الحكم بمقتضى ظَنِّه، وأمْرُه (ظاهرًا بها)[3] كأمر المجتهد المخطئ بما ظنه، وغايته أنَّه سقط عنه الإثم، وأما أنَّه أتى بالمأمور به فلا.

وقولهم: إنَّ المأمور به صلاة على مقتضى ظنه[4] ممنوع[5]، بل صلاة على شروطها في نفس الأمر، ويسقط عنه الإثم بظنه وجودَها[6].

---

(١) انظر: السراج الوهاج ١/٦٤، نهاية السول ١/٩٧، شرح الإصفهاني ١/٧١، بيان المختصر ١/٤٠٩، المحصول ١/ ق١/ ١٤٢.

(٢) يعني: ليس تسمية الفقهاء لهذه الصلاة الواجب قضاؤها- فاسدةً، باعتبار أنَّهم يشترطون سقوط القضاء في تعريف الصحة، كما ظن الأصوليون ذلك؛ بل لأنَّ شرط الصلاة الطهارة في نفس الأمر.
وأنا لا يتبين لي فرق بين التعليلين، بل تعليل صحة الصلاة بكونها مسقطة للقضاء، هو ذاته تعليلها بكونها موافقة لنفس الأمر؛ لأنَّ سقوط القضاء متفرع عن الموافقة في نفس الأمر، فالموافقة ملزوم، وسقوط القضاء لازم، وهما لا ينفكان، فالتعبير بأحدهما تعبير بالآخر. قال في فواتح الرحموت ١/١٢١: "فموافقة الأمر وسقوط القضاء متلازمان".

(٣) في (ت): " ظاهر أنَّها ".

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٧٦، شرح الكوكب ١/٤٦٥.

(٥) في (ك)، و(ص): " فممنوع ".

(٦) ولذلك قال في فواتح الرحموت: "فإن المأمور بالصلاة إنما أُمر بالطهارة الواقعية، لكن لما كان العلم بها متعسِّراً اكتُفِي بالظن، فصلاة الظان فاسدة في نفس الأمر، ولم يُوجَد موافقة الأمر في الواقع، وذمته مشغولة بالقضاء، وإنما لا يأثم بل يؤجر بقصده إلى الامتثال، والله تعالى تجاوز عن الخطأ والسهو، ووعد أنْ يثيب على النية".

وقد رأينا الفقهاء قيدوا فقالوا: كل مَنْ صحت صلاته صِحةً مغنية عن القضاء جاز الاقتداء به، وهذا التقييد يقتضي انقسام الصحة إلى ما يُغني عن القضاء وما لا يُغني[1]. وقالوا فيمن لم يجد ماء ولا تراباً إنه يصلي على حسب حاله، ويقضي.

وحكى إمام الحرمين في هذه الصلاة هل توصف بالصحة أو الفساد؟ وجهين، وهو غريب، والمشهور وصفها بالصحة، وكيف [ص١/٥٦] نأمره بالإقدام على صلاة يُحْكم بفسادها! هذا لا عهد به[2]، وليس بمثابة الإمساك تشبها بالصائمين[3].

---

(١) وهذا التقسيم للصحة يدل على أنّ الفقهاء يقولون برأي المتكلمين في أنّ الصحة هي موافقة الأمر، سواء وجب القضاء أم لم يجب، كما سيأتي في كلام الشارح قريبا.

(٢) أي: غير معهود في الشرع. وهذا يدل على أنّ الفقهاء يقولون بصحة صلاة فاقد الماء والتراب مع كونه مأمورا بالقضاء، فهذا يدل على أنّ الصحة عند الفقهاء هي موافقة الأمر. ويمكن أنْ يجاب على قول الشارح رحمه الله تعالى: "وكيف نأمره بالإقدام على صلاة يحكم بفسادها"- أنْ يقال: وكيف نأمره بإعادة صلاة حُكِم بأنها صحيحة، بل القول بفسادها مع وجوب القضاء أليق وأقرب من القول بصحتها مع وجوب القضاء. ولعل الأقرب أنْ يقال: هي صحيحة إلى أنْ يرتفع العذر، فإذا وجد الماء أو التراب بطلت وفسدت.

(٣) يعني: وليس صلاة من فقد الماء والتراب كإمساك غير الصائم تشبها بالصائمين؛ لأنّ الصيام هنا مفقود وهاهنا الصلاة موجودة.

قال النووي في المجموع ٢/٣٣٩-٣٤٠: "قال إمام الحرمين: وإذا أوجبنا الصلاة في الوقت أوجبنا القضاء فالمذهب أن ما يأتي به في الوقت صلاة، ولكن يجب قضاؤها. قال: ومن أصحابنا مَنْ قال: ليست صلاة بل تشبه الصلاة، كالإمساك في رمضان لمن أفطر عمداً، قال: وهذا بعيد. قال: فإن قيل: هلا قلتم: الصلاة المفعولة في الوقت مع الخلل فاسدة كالحجة الفاسدة التي يجب المضي فيها. قلنا: إيجاب الإقدام على الفاسد محال. وأما التشبه فلا يبعد إيجابه". وانظر: المجموع ٢/٢٧٨، كفاية الأخيار ١/٥٥.

والفرق بين هذه الصلاة وصلاة مَنْ ظَنَّ الطهارة أنّ هذا عالم بحاله، والظان جاهل، فالعالم أتى بجميع ما كُلِّف به الآن. وبقي شرطٌ سقط عنه لعجزه، ووجب استدراكه بعد ذلك بالقضاء، والظان لم يأت بما هو الآن فرضه، فالصواب أن يكون حد الصحة عند الفريقين موافقة الأمر، غير أنَّ الفقهاء يقولون: ظانٌّ الطهارة مأمور بها، مرفوع عنه الإثم بتركها[١]. والمتكلمون يقولون: ليس مأموراً بها[٢][٣]، فلذلك تكون صلاته صحيحة عند المتكلمين لا الفقهاء.

ومن أمرناه بصلاة بلا طهارة ولا[٤] تيمم حيث يجب القضاء- صحيحة على المذهبين وإنْ وَجَب[٥] القضاء[٦]، فليس كل صحيح يسقط

---

(١) وهذا يدل على أنَّ الفقهاء يشترطون لصحة الصلاة موافقة ذات الأمر، وهو معنى قول الأصوليين سقوط القضاء، كما سبق بيانه.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) وهذا يدل على أنَّ المتكلمين يشترطون لصحة الصلاة موافقة الأمر في ظن المكلف سواء وافق ذات الأمر أم لم يوافق، فلما كان يظن أنَّه متطهر، لم يكن مأموراً بالطهارة. وانظر: شرح الكوكب ١/٤٦٥.

(٤) في (ك)، و(ت)، و(غ): " أو ".

(٥) في (ص): " وإنْ أُوجب ".

(٦) ويمكن أنْ ينازع في هذا ويقال بأن صلاته هذه ليست موافقة لذات الأمر، وإن أمرناه بأدائها؛ لأنَّ الأمر بأدائها غير موافقة الأمر، كما في أمر مَنْ ظن الطهارة بالصلاة، فهو مأمور بأدائها مع كونه غير موافق لذات الأمر. فالأمر بالأداء غير موافقة ذات الأمر، وهذا هو سر الخلاف، هل الصحة تنفيذ الأمر، أو موافقة ذات الأمر ؟ ولعل للشارح أنْ يقول: صلاة مَنْ ظن الطهارة غير مأمور بها عند الفقهاء، ولذلك حكموا عليها بالفساد، أما صلاة فاقد الماء والتراب فهو مأمور بها عندهم، فتكون صحيحة. =

قضاؤه[1].

واقتصر المصنف على غاية العبادة لذكر الخلاف، ولم يذكر غاية العقود، والمراد من كون العقد صحيحاً عند المتكلمين على ما اقتضاه كلام القاضي أبي بكر: وقوعُه على وَجْهٍ يُوافق حكمَ الشرع من الإطلاق له.

وعند الفقهاء: كونُه بحيث يترتبُ أثره عليه. وهو معنى [ت١/٢٣] إطلاقهم ترتب الأثر[2].

والباطل: هو الذي لا يترتب أثره عليه. والبطلان والفساد لفظان مترادفان، والإزاء والحِذَاء والمقابِل ألفاظٌ مترادفة[3].

وجَعْل المصنف هذا تقسيماً رابعاً للحكم يقتضي أنَّ الصحة والبطلان حكمان شرعيان، ويكون الحكم تارة بالصحة، وتارة بالبطلان، وقد تقدم الكلام في رَدِّه إلى الاقتضاء والتخيير، أو في كونه زائداً عليه[4].

---

= فالجواب: أنَّ هذا الذي قاله الشارح -رحمه الله تعالى- تفريق بين متماثلين، وإلا فما الفرق بين عذر النسيان وعذر فقد الماء والتراب، كلاهما موانع عن الطهارة المأمور بها، ولا أظن أنَّ الفقهاء يقولون بأنها مأمور بها ولا بالصحة، بل ربما الوجهان اللذان ذكرهما إمام الحرمين المراد بهما أنَّ هذه الصلاة فاسدة على رأي الفقهاء صحيحة على رأي المتكلمين. فما ذكره الأصوليون صحيح دقيق، وكلام الشارح رحمه الله تعالى في انتقاده لا وجه له، والله تعالى أعلم.

(١) سقطت من (ص).

(٢) سقطت من (ص).

(٣) هذا شرح لما في المتن من كلمة: "وبإزائها". وانظر: المصباح المنير ١/١٧.

(٤) يعني: أو في كون الحكم بالصحة أو البطلان زائداً على الاقتضاء والتخيير.

وخالف ابن الحاجب الجمهور فقال: إنَّ الصحة والبطلان أو الحكمَ بهما أمر عقلي[1].

وقال في «المنتهى»: القول بأنَّ الحكم بالصحة والبطلان حكم شرعي بعيد. وحجته أنَّ الموافقة أمر عقلي، وقد فسرنا الصحة بها[2].

وأُورِدَ عليه: أنَّ العقلي ما لا مدخل للشرع فيه، وهذا للشرع فيه مدخل، فتسميته شرعياً غير بعيد.

وفَهِم بعضُ مَنْ شرح كتابه أنَّه لا يطرد قوله في صحة العقود؛ لأنَّ ترتب الأثر شرعي[3]. ولا يَبْعُد طَرْدُه؛ لأنَّ الصحة ليست ترتب الأثر، بل كونه بحيث يترتب الأثر عليه، ومعنى ذلك وقوعه على وجه [ص١/٥٧] مخصوص، وذلك أمر عقلي[4]، لكن تسميته شرعيا باعتبار أنّ للشرع

---

(١) انظر بيان المختصر ١/٤٠٧، منتهى السول والأمل ص ٤١.

(٢) أي: فسرنا الصحة بالموافقة، يعني: موافقة أمر الشرع. قال الأصفهاني في بيان المختصر ١/٤٠٩: " وإنما قلنا: إنها أمر عقلي؛ لأنَّ الصحة في العبادة إما كون الفعل مُسْقطاً للقضاء، كما هو مذهب الفقهاء، أو موافقته لأمر الشريعة، كما هو مذهب المتكلمين. فصلاة مَنْ ظَنَّ أنَّه متطهر، ثم تبين خطؤه – غيرُ صحيحة على الأول؛ لعدم سقوط القضاء، وصحيحة على الثاني؛ لكونها متوافقة لأمر الشرع. ولا شك أنّ العبادة إذا اشتملت على أركانها وشرائطها- حكَمَ العقل بصحتها بكل من التفسيرين، سواء حكم الشارع بها أو لا".

(٣) أي: فهم بعض من شرح كتاب ابن الحاجب أنَّ قوله: بأن الصحة أمر عقلي، لا يجري في صحة العقود؛ لأنَّ صحة العقود معناها: ترتب أثرها عليها، وترتب الأثر شرعي، فلا يصح أنْ يقال عنه إنَّه عقلي كما يقول ابن الحاجب.

(٤) يعني: أنَّه لا يبعد أنْ يكون قول ابن الحاجب مطرداً في صحة جميع العقود؛ وذلك =

مدخلاً[1] كما قلنا في العبادات.

واعلم أنَّ الإمام وأتباعه ومنهم المصنف أنكروا كون الصحة حكماً زائداً على الاقتضاء والتخيير[2]، وأنكروا الحكم بالسببية كما سبق في الموضعين، فلم يبق للصحة معنى عندهم في العقود إلا إباحة الانتفاع؛ وهو شرعي[3].

ومَنْ يفسر الصحة بكونه مبيحاً للانتفاع يلزمه أنْ يوافق الغزالي في الحكم بالسببية، أو يقول: إنها عقلية[4]. وحُكْم القاضي مثلاً بصحة عَقْدٍ

---

= لأنَّ الصحة ليست هي ترتب الأثر، ذاته، بل الصحة هي كون العقد بحيث يترتب الأثر عليه، ومعنى هذا أنَّ الصحة هي وقوع العقد على وجه مخصوص، وهذا الوقوع أمر عقلي، أما الترتب فهو شرعي. ولذلك قال الأصفهاني في بيان المختصر ٤٠٩/١: "وأما الصحة في المعاملات فلم يتعرض المصنف لها. ويمكن أنْ يقال: إنها أيضاً أمر عقلي؛ لأنَّ الصحة في المعاملات: كون الشيء بحيث يترتب عليه أثره، وإذا كان الشيء مشتملاً على الأسباب والشرائط وارتفاع الموانع-وحكم العقل بترتب أثره عليه، سواء حكم الشرع بها أو لم يحكم ".

(١) يعني: لكن تسمية هذا الأمر العقلي: وهو الوقوع على وجه مخصوص-شرعياً؛ باعتبار أنَّ للشرع مدخلاً فيه، وهو كون هذا الوجه المخصوص موافقا لأمر الشرع.

(٢) يعني: أنَّ الصحة هي الاقتضاء أو التخيير عند الإمام وأتباعه، لأنهم قسموا الحكم الشرعي إلى الصحة والبطلان. انظر: المحصول ١/ ق١٤٢/١، والتحصيل ١٧٨/١. إلا أنَّ تاج الدين الأرموي اختار في الحاصل ٢٤٤/١: أن هذا التقسيم للأفعال، أي: لمتعلّق الحكم.

(٣) قال في المحصول ١/ ق١٤٢/١: "وأما في العقود فالمراد من كون البيع صحيحاً: ترتب أثره عليه". وترتب أثر العقود هو إباحة الانتفاع، وهو حكم شرعي، وكذا قال في التحصيل ١٧٨/١، والحاصل ٢٤٤/١.

(٤) يعني: أنَّ مَنْ فسر الصحة بكون العقد مبيحاً للانتفاع-يلزمه أنْ يوافق الغزالي في =

إنما يصح إذا قصد المعنى الشرعي؛ لأنَّه الذي يُنشئه[1] القاضي، بخلاف الأمر العقلي[2]، وليس للقاضي أنْ يحكم إلا بما يصح أن يكون حكماً من الشارع، من اقتضاء أو تخيير أو خطاب وضع إنْ قلنا به[3].

وإذا جُعلت الصحة عقلية - لم يكن للقاضي الحكم بها، بل بأثر الصحيح[4].

**(وأبو حنيفة سَمَّى ما لم يُشرع بأصله ووصفه كبيع الملاقيح باطلاً، وما شُرِع بأصله دون وصفه [ك/٢٩] كالربا[5] فاسدا).**

عند الحنفية إنْ كان العِوَضان غير قابلين للبيع، كبيع الملاقيح[6] بالدم مثلاً[7]، فهو باطل قطعاً. وكذا إن كان المبيع وحده، كبيع الملاقيح

---

= الحكم بالسببية؛ لأنَّ إباحة الانتفاع حكم شرعي، والعقد سببه، فهذا قول بالسببية كما يقول الغزالي. أو أنْ يقول بأنَّ الصحة عقلية كما قال ابن الحاجب، فتكون الصحة هي الوقوع على وجه مخصوص، وإباحة الانتفاع أثر ذلك الوقوع لا مُسَبَّبة عنه. والحاصل أنَّه لا ينجي من القول بالسببية إلا اعتبار الصحة حكماً عقلياً (الوقوع على وجه مخصوص) أو وضعياً (أي: علامة على إباحة الانتفاع)، وكلاهما لا يقول بهما الرازي وأتباعه.

(١) في (ص): " يثبته ".

(٢) فإن القاضي لا يحكم بالأمور العقلية.

(٣) يعني: إن قلنا بأن الحكم الوضعي داخل في الحكم الشرعي.

(٤) يعني: أنَّ القاضي لا يحكم بالصحة إذا جعلناها عقلية، بل يحكم بأثر العقد الصحيح.

(٥) في (ص): "كالزنا". وهو خطأ.

(٦) في المصباح ٢/٢١٦: "ألقح الفحلُ الناقةَ إلقاحاً: أحْبَلَها. فَلُقِحَت بالولد، بالبناء للمفعول، فهي مَلْقُوحة... والجمع ملاقيح: وهي ما في بطون النُّوق من الأجنة ".

(٧) كأن يقول: بعتك هذا الولد الذي في بطن الناقة برطل من الدم. فهذا باطل؛ =

بالدراهم على الصحيح عندهم. وإن كانا قابلين للبيع، ولكن جاء الخلل من أمر آخر، كبيع درهم بدرهمين، كل من العوضين قابل للبيع، والخلل من الزيادة - فهو فاسدٌ قطعاً. وكذا إن كان الثمن فقط، كبيع ثوب بدم، على الصحيح عندهم.

والفاسد عندهم إذا اتصل بالقبض يُفيد المِلْكَ الخبيث، والباطل لا يفيد شيئاً[1]. وعندنا الباطل والفاسد سواء في المعنى والحكم، ولا يفيد شيءٌ منهما المِلْك.

والملاقيح: ما في بطون الأمهات. وقد علمتَ المراد بأصله وهو كون المبيع يصح بيعه، ووصفه (المبطل في الربا هو التفاضل[2]، والمشروع بأصله ووصفه)[3] هو الصحيح.

---

= لأنَّ المبيع والثمن غير قابلين للبيع، فلا يصح بيعهما.

(١) يعني: أنَّ الفاسد إذا حصل فيه القبض بأن اشترى ثوبا بدم، فهذا الثوب ملك للمشتري، ولكنه ملك خبيث لا يجوز له أنْ ينتفع به، فإذا باعه تصدق بثمنه وجوباً أو أنْ يتصدق بالثوب ذاته إلى فقير.

أما الباطل فلا يفيد شيئا من الملك. انظر: الهداية للمرغيناني ٣/٤٦، ٥٦، ملتقى الأبحر ٢/١٩.

(٢) البيع إذا كان مشروعاً بأصله (أي: بأركانه) لا بوصفه (أي: لا بشرائطه) كالربا-فهو بيع فاسد؛ لأنّه مشروع بأصله، وهما العوضان، فالمبيع والثمن صحيحان؛ لأنهما دراهم بدراهم، لكن الفساد جاء من التفاضل وهو الدرهم الزائد، وهذا وصف لا أصل.

انظر: السراج الوهاج ١/١١٧.

(٣) سقطت من (ص).

وأما فَرْقُ أصحابنا بين الباطل والفاسد في الكتابة (وغيرها)[1] - فلا يضرنا في نصب الخلاف في البيع[2]، ومحل الرد عليهم في ذلك كتب الفقه، وكتب الخلاف[3].

**(والإجزاء: هو الأداء الكافي لسقوط التعبد به[4]. وقيل: سقوط القضاء. ورُدَّ بأن القضاء حينئذ لم يجب؛ لعدم الموجِب[5]، فكيف سقط، فإنكم[6] تعللون سقوط القضاء به[7]، والعلة غير المعلول).**

لما كان الإجزاء معناه قريب من معنى الصحة ذكره [ص١/٥٨]

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) يعني: كون الشافعية يفرقون بين الباطل والفاسد في الكتابة وغيرها، فهذا لا يضرهم، ولا يلزمهم به نصب الخلاف والتفريق بين الباطل والفاسد في عقود البيع.

(٣) انظر ما سبق في: المحصول ١/ ق١/١٤٢، التحصيل ١/١٧٨، الحاصل ١/٢٤٤، الإحكام ١/١٨٦، شرح تنقيح الفصول ص ٧٦، نهاية السول ١/٩٤، السراج الوهاج ١/١١٥، كشف الأسرار ١/٢٥٨، أصول السرخسي ١/٨٠، شرح مختصر الروضة ٣/٤٦٥، شرح الكوكب ١/٤٦٤، شرح الأصفهاني على المنهاج ١/٦٩، بيان المختصر ١/٤٠٧، البحر المحيط ٢/١٤، تيسير التحرير ٢/٢٣٤، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٩٩.

(٤) أي: لسقوط طلبه، وذلك بأن تجتمع فيه الشرائط وتنتفي عنه الموانع. نهاية السول ١/١٠٤.

(٥) أي: حين تحقق الإجزاء لم يجب القضاء؛ لعدم الموجب: وهو إما خروج الوقت من غير إتيان بالفعل، أو الأمر الجديد بعد خروج الوقت. انظر: نهاية السول ١/١٠٥، شرح الأصفهاني على المنهاج ١/٧٤، السراج الوهاج ١/١١٩، فتح الغفار ١/٤٢.

(٦) في (ت): " وإنكم ".

(٧) أي: بالإجزاء.

معها، ولم يُفْرِدْه بتقسيم، ولكن الصحة أعم، فإنها تطلق على[1] المعاملات، ولا يطلق الإجزاء في المعاملات.

وقوله: "**الأداء**"، يجب حمله على الأداء اللغوي؛ لأنَّ الإجزاء كما يكون في الأداء[2] يكون في القضاء والإعادة[3]، فلو قال: الفعل — كان أحسن، والضمير في "**به**" يعود على الأداء. وما أورده من أنَّ القضاء إذا لم يجب لا يقال: سقط — صحيح[4]، وهو وارد على مَنْ حَدَّ الصحة بسقوط القضاء أيضا[5].

وما أورده من تعليل سقوط القضاء بالإجزاء تَبِع فيه "الحاصل"[6].

وعبارة «المحصول»: "لأنا نعلِّل وجوبَ القضاء بأنَّ الفعل الأول لم يكن

---

(١) في (ت): " في ".

(٢) أي: الأداء الاصطلاحي: وهو فعل المأمور به في وقته المقدر له شرعاً. انظر: شرح مختصر الروضة ٣/٤٧١، التعريفات للجرجاني ص ٩.

(٣) فنقول: أجزأه الأداء. أجزأه القضاء. أجزأته الإعادة. والقضاء: هو فعل المأمور به خارج الوقت لفواته فيه لعذر أو غيره. والإعادة: فعل المأمور به في وقته المقدر شرعاً لخلل في الأول. انظر: شرح الطوفي ٣/٤٧٢-٤٧٣.

(٤) المعنى: أنَّ مَنْ عرَّف الإجزاء بسقوط القضاء، اعترض عليه في تعريفه هذا بأن القضاء لا يجب قبل دخول وقته (أي: قبل خروج وقت الأداء) فكيف يقال بسقوطه، والسقوط لا يكون إلا بعد وجوبه!

(٥) أي: هذا الاعتراض وارد أيضًا عَلَى مَنْ عَرَّفَ الصحة بسقوط القضاء، كيف يسقط القضاء وهو لم يجب؛ لأنَّ حصول الصحة يمنع وجوب القضاء، فكيف يقال بسقوط ما لم يجب!

(٦) انظر: الحاصل ١/٢٤٧.

مجزياً، والعلة مغايرة للمعلول[1]". فظن بعض الناس أنَّه انقلب على الإمام.

وكان الباجي يقول: إنها إحدى عُقَد «المحصول» ويتبجح بِحَلِّها زاعماً أنَّه لو ادعى تعليل سقوط القضاء بالإجزاء مَنَعه الخصم، وقال: هذا عين النزاع. فأخذ مقابليهما[2] وأثبت التغاير بينهما، وهو خارج عن محل النزاع[3]، (ثم ينقل التغاير إلى محل النزاع)[4]؛ لثبوت تغاير المقابِلَيْن، ومن ضرورة ذلك تغاير[5] مقابليهما[6].

---

(١) أي: وجوب القضاء معلول، وعدم الإجزاء علة، وهما متغايران. انظر المحصول ١/ ق١/١٤٥، وعبارته: " ولأنا نعلل وجوب القضاء: بأن الفعل الأول لم يكن مجزياً، فوجب قضاؤه، والعلة مغايرة للمعلول ". وانظر: نفائس الأصول للقرافي ١/٣١٨.

(٢) في (ص): "مقابلتها". وهو خطأ.

(٣) يقصد الباجي بأن الإمام لو ادعى نقيض ما قال لمنعه الخصم، ففر من ذلك، وغَيَّر العبارة بنقيضها، فَبَدل أنْ يعلل سقوط القضاء بالإجزاء (المعترَض عليه) علَّل بوجوب القضاء بعدم الإجزاء. وهذا خارج عن محل النزاع؛ لأنَّ محل النزاع في تعليل سقوط القضاء بالإجزاء، فأخذ الرازي نقيض هاتين القضيتين، وأثبت التغاير بينهما بأن العلة (وهي عدم الإجزاء) غير المعلول (وهو وجوب القضاء)، وهذا خارج عن محل النزاع، فإن النزاع في نقيض ما قال.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) في (ك) : " مغايرتهما ".

(٦) يعني: التغاير الذي ادعاه الرازي في نقيض محل النزاع، ينقل التغاير إلى محل النزاع؛ لأنَّ نقيض المتغايرين متغايران. ولذلك وَجَّه القرافي كلامَ الإمام على أنَّه أثبت التغاير في محل النزاع باللازم. لأنَّ محل النزاع -كما سبق- هو: هل الإجزاء هو ذات سقوط القضاء؛ فهما حقيقة واحدة أم لا؟. فَبَيَّن الإمام رحمه الله تعالى أنَّ نقيض محل النزاع متغايران، فعدم الإجزاء غير وجوب القضاء؛ لأننا نعلل وجوب القضاء بعدم =

وأيًا ما كان، فقد أُورد عليه أنَّ العلة قد تكون لشيء، وقد تكون لحكمنا به[1] كما إذا قلتَ: هذا إنسان، وسُئِلت لم حكمت عليه بذلك، فتقول: لأنَّه حيوان ناطق. فالمغايرة هنا بين العلة وحكمك، لا بينها وبين المحكوم به[2]: وهذا[3] الإجزاء علة لحكمنا بسقوط القضاء، لا لسقوط القضاء نفسه، وليس هذا بالقوي.

وفي «المحصول» إيراد ثالث: وهو أنَّه لو أتى بالفعل عند اختلال بعض شرائطه ثم مات - لم يكن الفعل مجزئاً مع سقوط القضاء[4]. ولك أن تمنع سقوط القضاء هنا، بل يبقى في ذمته إن كان مفرطا.

وقول المصنف: "**لعدم الموجب**"، يعني: أنَّ القضاء إنما يجب بأمر جديد بعد خروج الوقت إذا تُرِك[5]، ولم يوجد ذلك[6].

---

= الإجزاء، والعلة غير المعلول، فلما كانت هاتان القضيتان متغايرتين-لزم تغاير نقيضيهما ومقابليهما، وهي أنَّ الإجزاء غير سقوط القضاء، فدل كلامه على محل النزاع باللازم، وبيَّن بطلان اتحاد حقيقة الإجزاء وسقوط القضاء ببطلان لازمهما: وهو اتحاد حقيقة عدم الإجزاء ووجوب القضاء، وبطلان اللازم يقتضي بطلان الملزوم. انظر: نفائس الأصول للقرافي ٣١٨/١.

(١) سقطت من (ص). والضمير في " به " يعود إلى الشيء.

(٢) يعني: فالمغايرة هنا بين العلة - وهو كونه حيوانا ناطقاً -، وبين الحكم بأنه إنسان، لا بين حيوان ناطق وإنسان ذاته. انظر: نفائس الأصول ٣١٩/١.

(٣) في (ت): " وهنا ".

(٤) يعني: لما سقط القضاء مع عدم الإجزاء-دل هذا على أنَّ الإجزاء ليس بعلة لسقوط القضاء. انظر المسألة في المحصول ١/ ق١٤٤/١.

(٥) يعني: إذا ترك الفعل الواجب.

(٦) سقطت من (ص)، و(ك).

**(وإنما يُوصف به وبعدمه ما يحتمل وجهين، كالصلاة، لا المعرفة بالله[1] وَرَدِّ الوديعة ).**

الصلاة تقع تارة على وجه يكفي في سقوط التعبد بها، وتارة على وجه لا يكفي، فوصفت بالإجزاء وبعدمه؛ لاحتمالها للوجهين المذكورين[2].

وأما المعرفة فلا يقال فيها مجزئة، وغير مجزئة؛ لأنَّه إن تعلق العلم بالله تعالى فهو المعرفة [ص١/٥٩]، وإلا فلا معرفةَ بل الجهل[3].

وكذلك رَدُّ الوديعة والمغصوب، إنْ حصل إلى المالك أو وكيله برئ، وإلا فلا رَدَّ.

وقال الأصفهاني[4][5] في «شرح المحصول»: إنه لا يقال في العبادة

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) قال الجاربردي في السراج الوهاج ١/١٢١: " الفعل إنما يوصف بالإجزاء وعدم الإجزاء إذا كان ذا وجهين: أحدهما شرعي، والآخر حسي، كالصلاة؛ فإن لها وجهين: أحدهما شرعي: وهو أنْ يكون مستجمعاً للشرائط، والثاني: حسي: وهو أنْ لايكون كذلك. فعلى التقدير الأول يوصف بالإجزاء، وعلى التقدير الثاني يوصف بعدم الإجزاء ".

(٣) يعني: إن تعلق العلم بالله تعالى تعلقاً صحيحاً، كعقائد المسلمين الصحيحة- فهو المعرفة، وإن لم يتعلق العلم بالله تعلقاً صحيحاً، كعقائد النصارى واليهود في الله تعالى- فهو الجهل.

(٤) في (ك): " الأصبهاني ".

(٥) هو محمد بن محمود بن محمد، أبو عبد الله القاضي، شمس الدين الأصبهانيّ. ولد سنة ٦١٦ هـ. كان إماماً في المنطق، والكلام، والأصول، والجدل، متديناً كثير =

المندوب إليها: إنها مجزئة أو غير مجزئة[1].

وهذا الذي قاله بعيد، وكلام الفقهاء يقتضي أنَّ المندوب يوصف بالإجزاء كالفرض، وقد ورد في الحديث: "أربعٌ لا تجزئ في الأضاحي"[2]، واستدل به مَنْ قال بوجوب الأضحية [ت١/٢٤]. وأُنكر عليه[3].

---

= العبادة والمراقبة. من مصنفاته: "شرح المحصول" وهو حسن جداً، القواعد. توفي بالقاهرة سنة ٦٨٨ هـ. انظر: الطبقات الكبرى ٨/ ١٠٠، حسن المحاضرة ١/ ٥٤٢.

(١) انظر: الكاشف ١/ ٢٨٣-٢٨٤. وكذا قال القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٧٨: "وكذلك النوافل من العبادات تُوصف بالصحة دون الإجزاء، وإنما يوصف بالإجزاء ما هو واجب". وانظر: نفائس الأصول ١/٣١٣-٣١٤.

(٢) أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجه ٢/١٠٥٠، في كتاب الأضاحي، باب ما يكره أن يضحي به، رقم ٣١٤٤. وأخرجه أبو داود ٣/٢٣٥-٢٣٦، في كتاب الضحايا، باب ما يكره من الضحايا، رقم ٢٨٠٢، بلفظ : " أربع لا تجوز في الأضاحي ". والنسائي ٧/٢١٤-٢١٦، في كتاب الضحايا، باب ما نهي عنه من الأضاحي، رقم ٤٣٦٩، ٤٣٧٠، بلفظ : " أربع لا يَجُزْنَ " وبلفظ : " أربعة لا يَجْزِينَ في الأضاحي". وأخرجه مالك في الموطأ ٢/٤٨٢، في كتاب الضحايا، باب ما ينهى عنه من الضحايا. والترمذي ٤/٧٢، في الأضاحي، باب ما لا يجوز من الأضاحي، رقم ١٤٩٧، قال الترمذي : " هذا حديث حسن صحيح ". كلهم من حديث البراء بن عازب رضي الله عنه، وتمام الحديث بلفظ النسائي : " أربعة لا يجزين في الأضاحي : العَوْراء البَيِّن عَوَرُها، والمريضة البَيِّن مرضُها، والعَرْجاء البَيِّن ظَلْعُها، والكسيرةُ التي لا تُنْقِي " وفي رواية بدل الكسيرة : "والعَجْفاء التي لا تُنْقِي".

(٣) مذهب الشافعي رضي الله عنه والجمهور أنها سنة مؤكدة، وعند أبي حنيفة ﷺ واجبة على كل مقيم مُوسِر في يوم الأضحى. انظر: المجموع ٨/٣٨٥. فتح القدير ٨/٤٢٥، بداية المجتهد ١/٤٢٩.

وفي حديث أبي بردة[1]: "تجزئ عنك"[2]، ضبطه ابن الأثير بالوجهين: بضم التاء مع الهمزة، وفتحها مع الياء. يُقال: أجزأ، بمعنى

---

(١) هو هانئ بن نِيار بن عمرو البَلَويّ القضاعيّ، الأنصاريّ من حلفاء الأوس. وهو خال البراء بن عازب ﷺ. شهد العقبة وبدراً وما بعدها، وروى عن النبي ﷺ، وحديثه في الكتب الستة. قال الحافظ ابن حجر رحمه الله: " قيل: مات سنة إحدى، وقيل: اثنتين وأربعين، وقيل: خمس وأربعين. قلت: وقال الواقديّ: توفي في أول خلافة معاوية، بعد شهوده مع عليٍّ حروبَه كلِّها ". انظر: سير ٢/ ٣٥، تهذيب ١٢/ ١٩، الإصابة ٤/ ١٨، فتح الباري ١٠/ ١٣.

(٢) الحديث بهذا اللفظ رواه أبو يعلى والطبراني بنحوه في الكبير، ففي مجمع الزوائد ٤/ ٢٤: وعن أبي جحيفة: " أن رجلاً ذبح قبل أن يصليَ رسول الله ﷺ يوم النحر، فقال رسول الله ﷺ: لا تجزئ عنك. فقال: يا رسول الله إن عندي جَذَعة. فقال: تجزئ عنك ولا تجزئ بعدك ". رواه أبو يعلى والطبراني في الكبير بنحوه، ورجال الجميع ثقات. اهـ. وانظر: فتح الباري ١٠/١٥.

والرجل المذكور في الحديث هو أبو بُردة بن نِيَار الأنصاريُّ خال البراء بن عازب ﷺ، وحديث أبي بُردة – ﷺ – أخرجه البخاري ١/٣٣٤، في العيدين، باب كلام الإمام والناس في خطبة العيد، رقم ٩٤٠، وانظر الأرقام: ٩١٢، ٩٢٢، ٩٢٥، ٩٣٣، ٩٤٠، ٥٢٢٥، ٥٢٣٦، ٥٢٣٧، ٥٢٤٠، ٥٢٤٣، ٦٢٩٦.

ومسلم ٣/١٥٥٢، في الأضاحي، باب وقتها، رقم ١٩٦١. ومالك في الموطأ ٢/٤٨٣، في الضحايا، باب النهي عن ذبح الضحية قبل انصراف الإمام، رقم ٤. وأبو داود ٣/٢٣٣-٢٣٥، في الضحايا، باب ما يجوز من السن في الضحايا، رقم ٢٨٠٠. والترمذي ٤/٧٨، في الأضاحي، باب ما جاء في الذبح بعد الصلاة، رقم ١٥٠٨، وقال: هذا حديث حسن صحيح. والنسائي ٧/٢٢٢، في الضحايا، باب ذبح الضحية قبل الإمام، رقم ٤٣٩٥. وابن ماجه ٢/١٠٥٣، في الأضاحي، باب النهي عن ذبح الأضحية قبل الصلاة، رقم ٣١٥٤.

كفى. وجَزَا بمعنى قضى[1].

ولا تُوصف المعاملات بالإجزاء، وإنما يوصف به ما كان مأموراً به.

فالصحة أعم محلاً منه؛ لأنها تكون في المعاملات والعبادات، ولا يوصف بها أيضاً إلا ما يحتمل وجهين: أن يقع صحيحاً وفاسداً، كالصلاة والعقود، فإنها إن وقعت مستجمعة الأركان والشروط كانت [ك/٣٠] صحيحة، وإن وقعت على غير ذلك الوجه كانت فاسدة، بخلاف المعرفة ليس لها إلا وجه واحد. وهذا[2] إذا جعلنا اسم الصلاة موضوعاً للصحيح والفاسد[3] - ظاهرٌ، وأما إذا قلنا هو[4] موضوع للصحيح فقط، ولا يطلق على الفاسد إلا مجازاً – فإنه لا يكون لها إلا وجه واحد. فكأنهم نظروا إلى المعنى الأعم الموجِب للإطلاق المجازي، وجعلوه مورد التقسيم إلى الصحيح وغيره، ولا يرد هذا السؤال في الإجزاء؛ لانقسام الصحيح إلى مجزئ وغير مجزئ، كصلاة المتيمم في الحضر[5] ونحوه.

وعند أبي حنيفة -رحمه الله - كل صلاة وجب قضاؤها لا يجب أداؤها، وكل صلاة وجب[6] أداؤها لا يجبِ قضاؤها، فيستوي عنده

---

(١) انظر: النهاية ١/٢٧٠، لسان العرب ١٤/١٤٦.

(٢) في (ص)، و(ك): " وهو ". وهو خطأ.

(٣) في (ص): " والفساد ". وهو خطأ.

(٤) في (غ): " إنه ".

(٥) يعني: صلاة المتيمم في الحضر صحيحة، مع كونها غير مجزئة، وتلزمه الإعادة، وهذا عند الشافعية والجمهور. انظر: المجموع ٢/٣٠٥.

(٦) في (ص)، و(ك): " يجب ".

الصحة والإجزاء[1]، ويكون انقسام العبادة إليهما[2] باعتبار الإجزاء[3][4][5].

**(الخامس: العبادة إنْ وقعت في وقتها المعيَّن، ولم تُسْبق بأداء مُخْتل فأداء، وإلا فإعادة. وإن وقعت بعده ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء، وجب أداؤه كالظهر المتروكة قصداً، أو لم يجب وأمكن كصوم المسافر والمريض، أو امتنع عقلاً كصلاة النائم، أو شرعاً كصوم الحائض).**

هذا تقسيم آخر للعبادة التي هي مُتَعَلَّق الحكم، ويصح جعله تقسيماً للحكم [ص١/٦٠] من جهة أنَّ الأمر قد يكون بالأداء، وقد يكون بالقضاء، وقد يكون بالإعادة.

---

(١) يعني: النسبة بينهما المساواة، فكل صحيح مجزئ، وكل مجزئ صحيح.

(٢) في (ص): " إليها ".وهو خطأ؛ لأنَّ الضمير يعود إلى الصحة والفساد، أو الإجزاء وعدمه.

(٣) في (ت): " بالاعتبار الإجزاء ".

ووضع (أل) التعريف للفظ " الاعتبار " غير سليم، وفي (ص): " بالاعتبار الآخر ". وهو خطأ.

(٤) والمعنى: أنَّ الأصل في تحديد معنى الصحة وعدمه، أو الإجزاء وعدمه - هو الإجزاء، فإذا كانت العبادة مجزئة فهي صحيحة، وإلا ففاسدة.

(٥) انظر ما سبق في: المحصول ١/ ق١/١٤٣، التحصيل ١/١٧٨، الحاصل ١/٢٤٧، شرح تنقيح الفصول ص٧٧، شرح الكوكب ١/٤٦٨، تيسير التحرير ٢/٢٣٥، نهاية السول ١/١٠١، السراج الوهاج ١/١١٨، شرح الأصفهاني ١/٧٢، البحر المحيط ٢/٢٢.

وقوله: "**العبادة**" يشمل الفرض والنفل، فكلٌّ منهما إذا كان مؤقتاً يُوصف بالثلاثة، وزعم بعضهم أنَّه لا[1] يُوصف بشيء من الثلاثة إلا الواجب، وزعم بعضهم أنَّ القضاء لا يوصف به إلا الواجب، وكل ذلك خَلْط، والصواب أنَّ الواجب والمندوب كلٌّ منهما يوصف بالأداء، والإعادة، والقضاء.

وقوله: "**إن وقعت**"، لو قال: إنْ أُوقِعَت[2] كان أحسن؛ لأنَّ الأداء والإعادة والقضاء أنواع للإيقاع لا للوقوع، لكن لك أن تنتصر لتصحيح كلامه بأن العبادة: فِعْلُ الفاعل، ففعلها وإيقاعها وأداؤها ووقوعها سواء[3].

وقوله: "**في وقتها المعيَّن**"، الأحسن عندي في تفسيره: أنَّه الزمان المنصوص عليه لفعلها مِنْ جهة الشرع؛ فإن المأمور به تارة يُعَيِّن الآمر وقته، كالصلوات الخمس وتوابعها، وصيام رمضان، وزكاة الفطر، فإنَّ جميع ذلك قُصِد فيه زمان معيَّن. وتارة يَطْلب الفعلَ من غير تعرض للزمان[4]، وإنْ كان الأمر يدل على الزمان بالالتزام، ومن ضرورة الفعل وقوعُه في زمان، ولكنه ليس (مقصوداً للشارع)[5]، ولا مأموراً به قصداً.

---

(١) في (ص): " لم ".

(٢) وقع لازم، أي: بنفسها وقعت، وأوقع متعد، أي: العبد أوقعها.

(٣) يعني: لما كانت العبادة هي فعل الفاعل، كان الإيقاع والوقوع سواء؛ لأنَّ الوقوع لا يتحقق إلا بموقعٍ وهو الفاعل.

(٤) في (ت)، و(ك): " مقصود الشارع ".

(٥) في (ك)، و(ت): " مقصود الشارع ".

فالقسم الأول يسمى مؤقتاً، والقسم الثاني يسمى غير مؤقت، وسواء قلنا في القسم الثاني: إن الأمر يقتضي الفور أو التراخي، أو كان قد دل على ذلك[1] قرينة، كإنقاذ الغريق ونحو ذلك، أوْ لا[2] فإن المقصود من[3] هذا كله إنما هو الفعل مِنْ غير تعرض إلى الزمان. والقسم الأول قُصِدَ فيه الفعل والزمان، إما لمصلحةٍ اقتضت تعيين ذلك الزمان، وإما تعبداً محضا.

والقسم الثاني ليس فيه إلا قصد الفعل، فالقسم الثاني لا يُوصف فعله بأداء ولا قضاء؛ لأنهما فرعا الوقت ولا وقت له، وينبغي أنْ يوصف بالإعادة إذا تقدم فعلٌ مثله على ما سأبينه.

ومن هذا القسم: (الإيمان، فإنه لا وقت له[4]، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كان وقته)[5] وَقتَ سَبَبِه، ولكنه ليس وقتاً مُعَيَّناً من حيث هو، وإنما هو حضوره، وكذا زكاة المال إذا حال الحول، كل هذه [غ/١٨/١] واجبات [ص/١/٦١] فورية غير مؤقتة[6]. وكذا الواجبات

---

(١) أي: على الفور أو التراخي.

(٢) في (ص)، و(ك)، و(غ): " وإلا ". وهو خطأ؛ لأنَّ المعنى: أو لم يدل على الفور أو التراخي قرينة.

(٣) في (ت): " في ".

(٤) يعني: لا وقت له من حيث إنه مُطالب به في جميع الأوقات والحياة، فخرج عن كونه مؤقتاً بوقت يطالب فيه دون غيره من الأوقات.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) يعني: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذا زكاة المال، لا وقت لهذه الواجبات، بل هي واجبات فورية غير مؤقتة بوقت، فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر =

على التراخي بلا حد. وقد أطلق الفقهاء على الحجِّ الأداءَ متى أَوْقعَ حجة الإسلام في عُمُره، والقضاء في صورتين:

**إحداهما:** إذا قُضِي عنه بعد موته.

**والثانية:** إذا حَجَّ العبدُ وأَفسد حجه، ثم عَتَق - فيحج عن حجة الإسلام ثم عن القضاء.

وعندي أن إطلاقهم الأداء والقضاء في ذلك بطريق المجاز، فإنَّ الحج من القسم الثاني الذي لم يُقصد فيه غير الفعل، وإن وُسِّع فيه مدةَ العمر عندنا، أو ضُيِّق وجب فيه الفور عند غيرنا، فإن ذلك لا يُصَيِّر الوقت مقصوداً فيه.

وأما إذا أَفسد حجة الإسلام وأمرناه بقضائها فقد صَرَّحوا أنَّ ذلك ليس بقضاء، يَعْنُون: بل هو أداءٌ مُعَاد.

وإذا عرفتَ هذا فلنتكلم في مقصودنا، وهو القسم الأول المؤقت بوقت معيَّن، سواء أكان[1] مُضَيَّقاً كصوم رمضان، أم[2] مُوَسَّعاً، كالصلاة، فإنْ فُعِل في وقته فهو أداء، سواء أفعله[3] مرة أخرى قبل ذلك

---

= يجبان عند تحقق سببهما، وهو ترك المعروف أو فعل المنكر، والزكاة تجب عند تحقق شرطها وهو حَوَلان الحول، وقبل ذلك فهي ليست بواجبة.

(١) في (ص): " كان ".

(٢) في (ص): " أو ".

(٣) في (ص)، و(ك) : " فعله ".

أم لا[1].

هذا هو الذي نختاره، وهو مقتضى إطلاقات الفقهاء، ومقتضى كلام الأصوليين: القاضي أبي بكر في «التقريب والإرشاد»[2]، والغزالي في «المستصفى» [ك/٣١] [3]، والإمام في «المحصول»، ولكن الإمام لما أطلق ذلك[4] ثم قال: " (إنه إنْ فُعِل ثانياً بعد خَلَلٍ)[5] سُمِّي إعادةً - ظَنَّ

---

(١) يعني: سواء فعل الصلاة مرة واحدة في الوقت، أو أعاد الصلاة بعد أنْ صلاها مُختَلَّة في الوقت، كل ذلك أداء. فالأداء: فِعْل الصلاة في الوقت، سواء فعلها مرة أو أكثر من مرة.

(٢) انظر: التلخيص للجويني ١/٤١٩.

(٣) قال الغزالي في المستصفى ١/٣٢٠: "اعلم أنَّ الواجب إذا أُدِّي في وقته سُمِّي أداء. وإن أدي بعد خروج وقته المضيق، أو الموسع المقدَّر-سمي قضاء. وإن فُعِل مرةً على نوع من الخلل، ثم فعل ثانيا في الوقت-سُمِّي إعادة. فالإعادة: اسم لمثل ما فُعِل. والقضاء: اسم لفعل مثل ما فات وقته المحدود".

ومفهوم كلام الغزالي رحمه الله تعالى هو أنَّ الإعادة أداء؛ لأنها فُعلت في الوقت؛ ولذلك جعلها مقابلةً للقضاء، وفَرَّق بينهما بأن الإعادة: اسم لمثل ما فُعِل في الوقت. والقضاء: اسم لِفْعل مِثْل ما فات وقته المحدود. فالأداء قسمان: فعل الواجب في الوقت أولاً، وفعل الواجب في الوقت ثانياً، ويسمى هذا إعادة.

(٤) يعني: لما أطلق أنَّ الواجب إذا أُدِّي في وقته سمي أداء.

انظر: المحصول ١/ ق١/ ١٤٨.

(٥) في (ص): " إنه إنْ فُعِل ذلك ثانياً بعد ذلك ". وهو خطأ، وفي (غ): "إنْ فعل ذلك ثانيا بعد خلل". (وسقطت من (غ): إنه). والعبارة في (ك) كما هي في (غ) ولكن مع وجود السقط

صاحبا «الحاصل» و«التحصيل» أنّ هذا مخصِّص للإطلاق المتقدم، فَقَيَّداه، وتبعهما المصنف، فإنه كثيراً ما يتبع «الحاصل»[1]، وليس لهم مساعد من

---

(١) يعني: أنّ صاحبي الحاصل ٢٤٨/١، والتحصيل ١٧٩/١ ظنا أنّ كلام الإمام (وهو أنّ فعل الواجب في الوقت بعد فعله بخلل يُسَمَّى إعادة) مخصِّص للإطلاق المتقدم (وهو أنّ الأداء: فِعْل الواجب في الوقت. ومفهومه: سواء أداه مرة أو أكثر من مرة )، فخصصا هذا الإطلاق بكلامه المتقدم، والصواب خلافه كما يقول الشارح. ومفهوم كلام شيخ الإسلام السبكي رحمه الله تعالى: أنّ تسميته بالإعادة لا تخصِّص تسميته بالأداء، بل يسمى بهما جميعاً؛ إذ لا تنافي بين تعريف الأداء والإعادة، فالأداء: ما أُدِّي في وقته، كما يقول الرازي والغزالي وغيرهما، وهذا شامل لما أُدِّي مرة أو أكثر. والإعادة: ما أُدِّي في الوقت ثانيا. فتكون الإعادة من قسم الأداء، ولا يحسن أنْ نقول بأنّ الإعادة ليست أداء؛ إذ قسمة العبادة بالنسبة للوقت ثنائية؛ لأنّ العبادة المؤقتة إما أنْ تُفعل داخل الوقت فهي أداء، أو خارجه فهي قضاء، فتكون الإعادة من قسم الأداء لا محالة، وكيف لا تكون أداءً وهي عبادة مُؤَدَّاة داخل الوقت المقدَّر شرعا !. وهذا استدراك من الشارح دقيق على المصنف وصاحبي التحصيل والحاصل، بل إنّ شراح المنهاج كالإسنوي ١٠٩/١، والجاربردي ١٢٣/١، والبدخشي ٦٤/١، والأصفهاني ٧٦/١، لم ينتبهوا لهذا المَلْحَظِ الدقيق على المصنف، ظانين أنّ مذهب الإمام هو أنّ الإعادة ليست من الأداء، والمصنف تَبَعٌ له في هذا، والواقع بخلافه. وقد فَصَّل الشيخ المطيعي رحمه الله تعالى هذه المسألة تفصيلاً جيداً، ولولا طوله لنقلتُه، ورجَّح أن الإعادة أداءٌ على مذهب الشافعية والحنفية.انظر: سلم الوصول ١٠٩/١، قال الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في شرح اللمع ٢٥٣/١: "إذا أُمر بعبادة في وقت فَفَعَلها فيه سُمِّي ذلك أداءً حقيقة. وإنْ شَرَع فيها في الوقت ثم أفسدها وأعادها سُمِّي ذلك الفعل أداءً وإعادة. وإن فعلها بعد خروج الوقت سمي ذلك قضاءً وإعادة "، وتسمية القضاء إعادة تسامح في التعبير، والمراد واضح، وموطن الشاهد هو قوله: "سمي ذلك الفعل أداءً وإعادة ". =

= وقد قال شمس الدين الأصفهاني في شرحه على المنهاج ٧٨/١، بعد أنْ ذكر تعريف البيضاوي للأداء والإعادة: "وقد تُطْلق الإعادة على ما وقع ثانياً في وقته المعيَّن لعذر، وهو أعم من الخلل، فصلاة مَنْ صلى مع الإمام بعد أنَّ صلى صلاة صحيحة إعادة على الثاني لا الأول"، وهذا يدل على أنَّ هناك رأيين في تعريف الإعادة عند الجمهور: رأيٌ يَخُصُّها بما وقع في الوقت بعد خلل، ورأي يرى أنها ما وقع في الوقت مرة ثانية لعذر، سواء لخلل أو لغير خلل. ولذلك قال ابن السبكي في جمع الجوامع: "والإعادة: فِعْلُه في وقت الأداء. قيل: لخلل، وقيل: لعذر".

قال المحلي في شرحه على الجمع: "والأول هو المشهور الذي جزم به الإمام الرازي وغيره، ورجَّحه ابن الحاجب.... ثم ظاهِرُ كلام المصنف أن الإعادة قسم من الأداء، وهو كما قال مصطلح الأكثرين، وقيل: إنها قسيم له كما قال في المنهاج... ".

انظر: شرح المحلي على الجمع ١١٧/١- ١١٩، بيان المختصر ٣٣٨/١.

وقد ذهب الحنابلة إلى أنَّ الإعادة: ما فُعِل في وقته المقدَّر ثانياً مطلقاً. أي: سواء كانت الإعادة لخلل في الفعل الأول أو غير ذلك. انظر: شرح الكوكَب ٣٦٨/١. والمراد بالخلل عند الجمهور-كما سيأتي-هو فساد العبادة.

أما الحنفية فلهم اصطلاح خاص بالإعادة، قال في فواتح الرحموت ٨٥/١: (الإعادة: وهو الفعل فيه) أي: في وقته المقدَّر شرعاً (ثانيا لخلل) واقع في الفعل الأول غير الفساد، كترك الفاتحة على مذهبنا. اهـ. وكذا في تيسير التحرير ١٩٩/٢. قال الشيخ المطيعي في سلم الوصول ١١٠/١: "والإعادة عند الحنفية لا تُطلق إلا على فِعْل العبادة ثانياً في وقت الأداء، كترك واجب لا تفوت الصحة بفواته، أما إذا تَرَك ركناً كانت الصلاة فاسدة، فالفعل المعتد به هو الثاني، والأول لغو، فلا يسمى فِعْله ثانياً إعادة، وكذلك فعل المأمور به ثانياً بلا خلل بل لعذر كإدراك فضل الجماعة، فليس أداء ولا قضاء ولا إعادة عند الحنفية، بل هو فعل أدرك به المتعبِّد فضلَ الجماعة فقط، والفرض والمُسقط للتعبد عن المكلف هو الأول بلا شبهة عندهم". =

إطلاقات الفقهاء، ولا من كلام الأصوليين، فالصواب أنَّ الأداء اسم لما وقع في الوقت مطلقاً مسبوقاً كان أو سابقاً، أو منفرداً.

وقد قال القاضي حسين من الشافعية: إنه إذا شَرَع في الصلاة ثم أفسدها ثم صلاها في وقتها كانت قضاء، وتبعه غيره على ذلك[1].

ومأخذه في ذلك أنَّه لما شَرَع فيها تَعَيَّن ذلك الوقت لها، حتى لا يجوز له الخروج منها، ولم يبق لها وقتُ شروعٍ، وإنما بقي وقت استدامة[2]، فإذا أفسدها أو فَسَدت وقد فات وقت الشروع لم يكن فِعْلُها بعد ذلك إلا قضاءً؛ لأنَّ وقت الاستدامة وحده لا يكفي، ولا يكون إلا مبنياً على وقت الشروع، كما أنَّ المغرب [ت١/٢٥] عند العراقيين مِنْ أصحابنا [ص١/٦٢] لها وقت ابتداء بقدر (ما يَشْرع)[3] فيها، ووقت استدامة، فإذا أخَّرها مقدار الشروع صارت قضاء عندهم، وإن بقي قدر ركعتين وشيء.

---

= وسيأتي معنى الإعادة عند الشارح رحمه الله تعالى، وأنها لا تختص بالأداء، بل بالأداء والقضاء، فكل ما فعل ثانياً في الوقت فهو أداء وإعادة، وما فعل ثانياً خارج الوقت فهو قضاء وإعادة.

(١) انظر: البحر المحيط ٢/٤٨، التمهيد للإسنوي ص ٦٣، والظاهر أنَّ الإسنوي يرجح أنَّ الإعادة من قسم القضاء، واستدل على ذلك بما قاله القاضي حسين في "تعليقه"، والمتولّي في" التتمة "، والرُّوياني في " البحر "، كلهم قالوا بأنه إذا أَفْسد الصلاة ثم أعادها في الوقت فإنها تكون قضاء؛ لأنَّ وقت الإحرام بها قد فات، والدليل عليه أنَّه لو أراد الخروج منها لم يُجزِ على المعروف. وانظر نهاية السول ١/١١٦.

(٢) يعني: فوقت الشروع هو الوقت المشروع فيه، وهو وقت الأداء، فإذا خرج من ذلك الوقت بقي وقت الاستدامة، فهو يصلي في غير وقت الأداء.

(٣) في (ت): " ما شرع ".

هذا مأخذ القاضي حسين، ومع ذلك هو مردود بوجهين:

**أحدهما**: على رأي الإمام والغزالي في[1] قولهما: إنه يجوز الخروج من الفريضة إذا أمكن تداركها في الوقت، فلا يصح ما احتج به له[2].

**والثاني**: أنَّ تَعَيُّن ذلك الوقت بالشروع بفعله لا بأمر الشرع[3]، والنظر في الأداء والقضاء إلى أمر الشرع لا إلى فعله، وبهذا فارقت المغرب.

وبما ذكرناه مِنْ مأخذ القاضي حسين يُعلم أنَّه ليس مخالفاً لما ذكرناه في حد الأداء، فإنه إنما قال بالقضاء وعدم الأداء لظنه أنَّ الوقت قد خرج، فلا مخالفة في المصطلح، وإذا قلنا بقول القاضي حسين: فلو دخل في الجمعة ثم أفسدها وأراد إعادتها في الوقت، فعلى مقتضى قول القاضي يكون قضاء، فإن قال: بأنه يعيدها جمعة، وهو الذي يَظْهَر- فيدخل القضاء في الجمعة، ولم أر أحداً من الأصحاب تَعَرَّض له.

وإنْ قال: إنه يعيدها[4] ظهراً - فبعيد؛ لأنَّ وقت الجمعة على الجملة باق.

وقول المصنف: "**وإلا فإعادة**" أي: وإن سُبقت بأداء مختل فإعادة، ومراده[5] بالمختل: ما فَقَد ركناً أو شرطاً، هكذا صَرَّح

---

(١) في (ص)، و(ك): " على ".

(٢) أي: فلا يصح ما احتج به القاضي حسين لقوله.

(٣) يعني: أنَّ تعين ذلك الوقت للصلاة بالشروع إنما هو بفعل المكلف، لا بأمر الشرع، فالشروع فعل المكلف وليس هو أمر الشرع.

(٤) في (ت): " يصليها ".

(٥) في (ك): "والمراد"، وفي (ت): " ومقصوده ".

به[1] القاضي أبو بكر، فمعنى المختل: الفاسد[2]، فالإعادة على قول المصنف فِعْل مِثْلِ[3] ما مضى فاسداً في الوقت. وقد يُورد على هذا بأن الثاني صحيح، فليس مِثْلاً للفاسد، ويجاب بأنهما اشتركا في الحقيقة الموصوفة بالصحة والفساد، وجُعل اسم الصلاة شاملاً للصحيح والفاسد حقيقة أو مجازاً، ولو صلى في أول الوقت صلاة صحيحة، ثم صلاها في الوقت إما على وجه أكمل من الأول أو على خلافه، فكلام الأصوليين يقتضي أنها لا تسمى إعادة بل أداء[4].

والأقرب إلى إطلاقات الفقهاء أنَّه تَصْدُق الإعادة عليها، واللغة تساعد على ذلك، فليكن هذا هو المعتمد[5]، ولا يجيء مِثْلُ هذا في الصوم، ولا

(١) سقطت من (ص).

(٢) وهذا هو المشهور بين الأصوليين. انظر: جمع الجوامع ١/١١٧، نهاية السول وحاشية المطيعي ١/١١٠، ١١١، ١١٤. وذهب القرافي إلى أنّ المراد بالخلل ما هو أعم من الإجزاء والكمال.

انظر: نفائس الأصول ١/٣٢٥، البحر المحيط ٢/٤١.

(٣) في (ت): " لمثل ".

(٤) هي إعادة عند بعض الأصوليين وهم الذين لا يشترطون أنْ يَسْبق الإعادة خلل كالحنابلة وغيرهم. وأما القول بأنها أداء لا إعادة فيمكن أنْ يُقال بأنه مقتضى كلام الإمام وأتباعه وموافقيهم؛ إذ الإعادة عندهم مشروطة بما سُبِق بأداء مختل. ومفهوم كلام المصنف رحمه الله تعالى أن الإعادة ليست قسماً للأداء، بل قسيماً له، وهو خلاف ا لراجح، والمسألة فيها خلاف كما سبق ذكره. انظر: شرح المحلي على الجمع ١/١١٨، فواتح الرحموت ١/٨٥.

(٥) أي: كونها أداء وإعادة، فهي أداءٌ نظراً لكونها فُعِلت في الوقت، وإعادةٌ نظراً لتكررها.

في الحج، فإنَّ مَنْ حج صحيحاً، ثم حج ثانياً - كانت حجته (الثانية غير الأُولى)[1]، بخلاف الصلاة فإن الثانية هي الأُولى، ولهذا يَنْوي فيها الفرض، ولعل الأصوليين لا يوافقون [ص١/٦٣] على نية الفرض في الثانية، ويقولون: إنَّ الثانية صلاة مُبْتَدَأَةٌ؛ فلذلك عرَّفوا الإعادة بما ذكروه[2]، ولكن نفس الشريعة تخالفه.

ولو حج فاسداً ثم حج - فقد قلنا: إنه لا يسمى قضاء حقيقة[3]، وأما تسميته إعادة فلا يَمْتنع، وهذا هو الذي وَعَدنا به مِنْ قبل، فخرج مِنْ هذا أنَّ الإعادة: فِعْلُ مِثْلِ ما مضى، فاسداً كان الماضي أو صحيحاً، أداءً أو غيره.

فبين الأداء والإعادة عموم وخصوص من وجه، ينفرد الأداء في الفعل الأول، وتنفرد الإعادة فيما إذا قضى صلاةً وأفسدها ثم أعادها[4]، وفي الحج كما صورناه[5]. ويجتمعان في الصلاة الثانية في الوقت على ما

---

(١) في (ص)، و(ك): " الأولى غير الثانية ".

(٢) أي: لا يوافقون أنْ ينوي الفرض في الصلاة الثانية، وقد كان صلى الفرض صحيحاً في الصلاة الأولى، بل الثانية صلاة مبتدأة غير الأولى؛ ولذلك اشترطوا في الإعادة أنْ تكون مسبوقة بصلاة فيها خلل، أي: بصلاة فاسدة. فالثانية غير الأولى. وهذا الذي ذكره الشارح إنما يتأتى على قول مَن اشترط الخلل في الإعادة.

(٣) لأنَّ شرط القضاء خروج الوقت، والحج يمتد وقته إلى آخر العمر.

(٤) يعني: ينفرد الأداء في أداء الصلاة في الفعل الأول داخل الوقت، فهو أداء لا إعادة. وتنفرد الإعادة فيما إذا قضى صلاة-أي: خارج الوقت - وأفسدها، ثم أعادها، فهذه إعادة وليست بأداء.

(٥) يعني: أفسد الحج الأول، ثم أعاده ثانية، فهذه إعادة وليست بأداء ولا قضاء.

اخترناه[1]، خلافاً للمصنف ومَنْ وافقه[2]، وكذا يكون بين الإعادة والقضاء عموم وخصوص من وجه[3].

وقد تكلم الفقهاء في إعادة صلاة الجنازة ولا أداءَ فيها؛ إذ لا وقت معيَّن[4]، ولا يُسَمَّى القضاء الأول إعادة؛ لأنَّ القضاء بأمر جديد، فهو غير المأمور به في الوقت، وإنْ سميناه قضاءً للمشابهة. فإنَّ[5] الإعادة

---

(١) يعني: يجتمع الأداء والإعادة في الصلاة الثانية في الوقت، بأن أدى الصلاة الأولى مختلة أو غير مختلة -كما هو رأي الشارح وغيره- ثم صلاها في الوقت ثانياً، فهذه الصلاة الثانية يقال لها: أداء وإعادة.

(٢) قال القرافي في شرح تنقيح الفصول ص ٧٦: "الإعادة: وهي إيقاع العبادة في وقتها بعد تقدم إيقاعها على خَلَل في الإجزاء (كمن صلى بدون ركن) أو في الكمال (كصلاة المنفرد). هذا هو لفظ المحصول في اشتراط الوقت، وأما مذهب مالك فإنَّ الإعادة لا تختص بالوقت، بل في الوقت لاستدراك المندوبات، أو بعد الوقت كفوات الواجبات". وهذا التفسير للخلل لم أجد غير القرافي قال به، والمشهور هو أنَّ المراد به الفساد كما سبق ذكره، وهو الأقرب والأظهر. وقال القرافي أيضاً في نفائس الأصول ٣٢٥/١: "الإعادة قد تكون خارج الوقت، فاشتراطه الوقتَ يُصَيِّر الحدَّ غير جامع". يعني: اشتراط الإمام الوقت في الإعادة، وأنها هي العبادة المؤداة ثانياً في وقتها المقدَّر لها - يجعل حدَّ الإعادة غير جامع؛ لأنَّه قد تكون الإعادة خارج الوقت. وبهذا يتبين أنَّ ما ذهب إليه الشارح رحمه الله تعالى في جَعْل الإعادة داخل الوقت وخارجه - لم ينفرد به، بل سبقه إلى ذلك مالك ﷺ، وهو الذي رجحه القرافي رحمه الله تعالى.

(٣) فيجتمع القضاء والإعادة في فعل العبادة ثانياً بعد خروج الوقت، وينفرد القضاء بفعل العبادة أولاً بعد خروج الوقت، وتنفرد الإعادة بفعل العبادة ثانياً داخل الوقت.

(٤) في (ص): " يتعين ".

(٥) في (ص): " كانت ". وهو خطأ.

تستدعي من المماثلة أكثر مما يستدعي القضاء[1].

وقول المصنف: **"وإنْ وقعت بعده، ووجد فيه سبب وجوبها فقضاء"** - موافق لقول "المحصول": إنَّ الفعل لا يُسمى قضاء [ك/٣٢] إلا إذا وُجد سبب وجوب الأداء، مع أنَّه لم يوجد الأداء[2].

ومِنْ هنا تَوَهَّم بعضهم أنَّ المندوب لا يُسمى قضاء، وأنَّ قول الفقهاء بقضاء[3] الرواتب مجاز[4]. والذي يقتضيه كلام الأكثرين والاصطلاح أنَّه لا فرق بين الواجب والمندوب، فينبغي أن يقال: وَوُجد فيه سبب الأمر بها[5].

واعلم أنَّ الشرط المذكور أعني: تقدم السبب يُذكر في شيئين:

---

(١) قول الشارح: وقد تكلم الفقهاء في إعادة صلاة الجنازة... الخ، معناه: أنَّه إذا صلى صلاة الجنازة وأفسدها، ثم قضاها-فلا يقال لهذا القضاء الأول إعادة؛ لأنَّ إطلاقَنا على صلاة الجنازة ثانياً قضاءً — من باب المجاز للمشابهة، وإلا فإنَّ القضاء يحتاج إلى أمر جديد، والأمر الجديد يكون بعد الوقت، وصلاة الجنازة لا وقت لها، لكن لما كانت المشابهة بين القضاء والأداء أقلَّ من المشابهة بين الأداء والإعادَة — أطلقنا على صلاة الجنازة ثانياً قضاءً، ولم نُطْلق عليها إعادة؛ لأنها تستدعي مشابهة أكثر من القضاء.

(٢) انظر: المحصول ١/ ق١٤٩/١، وانظر: شرح تنقيح الفصول ص ٧٤.

(٣) في (ت): " تُقضى ".

(٤) لأنَّه قال في المحصول: "الفعل لا يُسمى قضاء إلا إذا وُجد سبب وجوب الأداء"، والمندوب لا وجوب فيه، فالقضاء من خصائص الواجبات.

(٥) أي: بالعبادة. وفي (ت): "بهما". فيعود ضمير التثنية إلى الواجب والمندوب.

**أحدهما**: في الأمر بالقضاء، فلا يُؤمر بقضاء عبادة إلا إذا[1] تقدم سبب الأمر بأدائها، ونعني بالسبب: ما هو مُقتضِي لوجوبها أو الندب إليها، سواء أقارنه مانع من ترتب الحكم[2] عليه أم لا، ومتى تقدم السبب ولم تُفعل أُمِر بقضائها، ومتى لم يتقدم السبب أصلاً لم يُؤمر بالقضاء؛ فلذلك تارك الصلاة عمداً يقضي لوجود السبب والوجوب[3].

والنائم يقضي لوجود السبب الذي قارنه مانع الوجوب [ص١/٦٤]، وهو النوم، والطفل لم يوجد في حقه السبب أصلاً[4]، فلا يُؤمر بالقضاء بعد البلوغ لا إيجاباً ولا ندباً.

ولو أنَّ المميز ترك الصلاة ثم بلغ فالظاهر أنَّه يستحب له قضاؤها، كما كان يستحب له أداؤها، إنْ قلنا: كان مأموراً بأمر الشرع[5].

والحائض لا يُستحب لها بعد الطهر قضاء الصلاة؛ لأنَّ سقوطها في حقها عزيمة، فليست أهلاً للصلاة، فلم يُوجد سبب الوجوب.

والمجنون سقوط القضاء في حقه رخصة؛ لأنَّه إنما سقط عنه تخفيفا[6].

---

(١) في (ت)، و(ك): "إن".

(٢) في (ت): " حكمه ".

(٣) السبب هو دخول الوقت، وكونه مكلفاً حال دخول الوقت، ووجوب الصلاة عليه هو الحكم.

(٤) يعني : الطفل لم يُوجد فيه السبب المقتضي للوجوب، وهو كونه مكلَّفاً حال دخول الوقت.

(٥) مفهومه : أنَّه إن قلنا بأن المميِّز مأمور بأمر الولي فلا يستحب له قضاؤها بعد البلوغ.

(٦) فحال المجنون كحال النائم؛ وجد فيه السبب، وقارنه مانع – الوجوب وهو =

**الثاني**: مما يذكر فيه تقدم السبب، تسمية القضاء[1]، فقد اقتضى كلام الإمام أنَّه لا يُسَمَّى قضاء إلا إذا وُجد السبب، فيقتضي هذا أنَّ الطفل لو أراد أن يقضيَ ما فاته في طفوليته لا يُسمى ذلك قضاء، ولا يَصِح قضاءً، بل إنْ صَحَّ – صَحَّ نفلاً مطلقاً، وهذا صحيح؛ لأنَّ القضاء يستدعي تَقَدُّمَ أمرٍ وفوات، فمتى لم يُوجدا استحالت هذه التسمية.

فقد تحرر أنَّ الأداء: فعلُ العبادة في وقتها. والقضاء: فعل العبادة خارج وقتها.

ولا حاجة إلى قيد آخر؛ لأنَّه متى لم يتقدم سَبَبُها لا يكون المفعول بعد الوقت تلك العبادة، بل غيرها.

والإعادة: فِعْل العبادة مرة[2] بعد أخرى، إذا كانت أداء[3] أو قضاء أو غيرهما[4].

وقولنا: فعل العبادة، نعني به الواقعة، فخرج به إنشاء التطوع بحجٍّ بعد حجِّ الفرض، أو بصلاةٍ مطلقةٍ بعد الفريضة والراتبة[5]، وظهر: أنَّ الإعادة

---

= الجنون– فكان ينبغي أنْ يقضي بعد الإفاقة من جنونه، كالنائم إذا استيقظ، لكن الشارع أسقط القضاء في حقه تخفيفا.

(١) يعني: نسمي الفعل قضاءً إذا تقدم سببه، فإن لم يتقدم لا نسميه قضاء.

(٢) في (ص): "من". وهو خطأ

(٣) سقطت من (ت)، و(غ).

(٤) أي: غير الأداء والقضاء، وهي العبادات غير المؤقتة التي لا توصف بأداء ولا قضاء.

(٥) يعني: قوله في تعريف الإعادة: "فعل العبادة"، يعني به العبادة التي وقعت، لا مطلق العبادة، فيخرج بهذا القيد إنشاء التطوع بعد الفرض، لأنَّه ليس إعادة للعبادة =

تدخل في جميع العبادات، والأداء والقضاء يدخلان في المؤقتة فقط.

وكل عبادة مؤقتة[1] يصح وصفها بالأداء والقضاء إلا الجمعة، فإنها توصف بالأداء، ولا توصف بالقضاء؛ لأنها لا تُقضى.

وأُورد على هذا أنه لا يُوصف بالشيء إلا ما أمكن وصفه بضده، كالإجزاء والصحة لا يُوصف بهما إلا ما أمكن وقوعُه غير مُجْزئ وغير صحيح، فكيف تُوصف الجمعة بالأداء؛ إذ لا تقع[2] غير مؤداة!

والجواب من وجهين:

**أحدهما**: منع تلك القاعدة على الإطلاق، فقد يُوصف بالشيء ما لا يُوصف بضده، وإنما خصوص الإجزاء والصحة اقتضى ذلك.

**والثاني**[ت١/٢٦]: أنَّ الجمعة تُقضى ظهراً، وبين الجمعة والظهر اشتراك في الحقيقة، فقَبِلت الوصف بذلك [ص١/٦٥] في الجملة[3]، وأيضا لو أَنَّها وقعت بعد الوقت جمعة بجهل مِنْ فاعليها[4] -

---

= (أي: الفرض) بل إنشاء لها، فمن تنفل بالحج بعد أداء الفريضة ليس معيداً للفرض، بل مُنشئ لتطوع جديد، وكذا الصلاة المطلقة بعد الفريضة الراتبة، ليست إعادة للفريضة ولا للراتبة، وكذا لو مثلنا بالراتبة، فإنها ليست إعادة للفريضة، بل إنشاء لعبادة جديدة.

(١) سقطت من (ص).

(٢) في (ت): " ولا تقع ".

(٣) أي: قبلت الجمعة وصف القضاء في الجملة؛ لأنَّ الظهر مُشْتَرِك مع الجمعة في حقيقة الصلاة، وإن كان يباينها من جهة العدد.

(٤) في (ص)، و(غ)، و(ك): " فاعلها ".

فنسميها[1] قضاءً فاسداً، فصح وصف الجمعة بالقضاء[2][3] كما صح وصف الصلاة بالفساد. وبقي من الأقسام الممكنة أنْ تقع العبادة المؤقتة قبل وقتها تعجيلاً، كإخراج صدقة الفطر في رمضان، فلا توصف بأداء ولا قضاء مع صحتها[4]، ووقوع الظهر قبل وقتها لا توصف بأداء ولا قضاء مع فسادها.

وقول المصنف: "**وأمكن**" أي: الفعل، ومَثَّل بالمسافر والمريض؛ ليبين[5] أنَّه لا فرق (بين أن يكون)[6] مانع الوجوب من جهة العبد كالسفر، أو من جهة الله تعالى كالمرض. وسيأتي إن شاء الله تعالى في المسألة السابعة من الفصل الثالث من هذا الباب الكلام مع[7] الفقهاء القائلين بأنه يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر.

---

(١) في (ت)، و(غ): " سميناها ".

(٢) في (ص): " بالأداء ". وكلاهما صحيح؛ لأنَّ وصف الجمعة بالقضاء الفاسد يقتضي صحة وصفها بالأداء.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص ٧٥-٧٦. وفي شرح الكوكب ١/٣٦٥:...(سوى جمعة)، فإنها توصف بالأداء والإعادة إذا حصل فيها خلل، وأمكن تداركها في وقتها، ولا توصف بالقضاء؛ لأنها إذا فاتت صُلِّيت ظهراً. اهـ.

(٤) وكذا الزكاة المعجلة قبل حَوَلان الحول – عند من يُجَوِّز تعجيلها – لا توصف بأداء ولا قضاء مع صحتها؛ لأنَّ الأداء والقضاء يُوصف بهما إذا دخل الوقت، وهنا لم يدخل الوقت بعد.

(٥) في (ص): " ليتبين ".

(٦) في (ص): " بين كون ".

(٧) في (ص): " الكلام في منع ". وهو خطأ.

وقوله: "**أو امتنع**"، أي: الفعل، فإنَّ النائم يمتنع منه عقلاً أن يصلي.

والفقهاء يطلقون[1] أنَّ الصلاة واجبة عليه، (ولا معنى لذلك)[2] إلا ثبوتها في ذمته، كما تقول: الدَّين واجب على المُعْسِر.

وقد ذكر القاضي أبو بكر أنَّ الفقهاء يُطلقون التكليف على ثلاثة معان:

**أحدها**: المطالبة بالفعل أو الترك.

**والثاني**: بمعنى أنَّ عليه فيما سهى عنه أو نام فرضاً، وإنما [ك/٣٣] يُخاطب بذلك قبل زوال عقله وبعده، فيقال له: إذا نسيت أو نِمْت في وقتٍ لو كنت فيه ذاكراً أو يقظاناً لزمتك - فقد وجب عليك قضاؤها.

**والثالث**: على الفعل الذي ينوب مناب الواجب، كصلاة الصبي، وصوم المريض، وجمعة العبد إذا حضرها وفعلها، وحجُّ غير المستطيع، ويطلقون التكليف في ذلك[3].

وهذا الذي نقله القاضي من اصطلاحهم فائدة توجب رفع الخلاف بين الفريقين في المعنى.

وامتناع الصوم شرعاً على الحائض بالإجماع، يحرم عليها ولا يصح[4]. وإمكانه من المسافر وصحته والاعتداد به لم يخالف فيه إلا

---

(١) في (ص): " مطلقون ".

(٢) في (ص): " ولا يجب لذلك ". وهو خطأ.

(٣) أي: يطلقون التكليف تجوزاً. انظر: التقريب والإرشاد للباقلاني ١/٢٣٩، تحقيق الدكتور عبد الحميد أبو زنيد.

(٤) انظر: المجموع ٦/٢٥٧.

الظاهرية، فقالوا: إنه لا يجزئه[1]؛ لقوله تعالى: ﴿فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[2]، وهم محجوجون بالأخبار التي تدل على الصوم في السفر في رمضان، ومعنى الآية: فأفطر فَعِدَّةٌ من أيام أخر[3].

**(ولو ظَنَّ المكلف أنَّه لا يعيش إلى آخر الوقت [ص١/٦٦] تَضَيَّق عليه، فإن عاش وفَعَل في آخره فقضاءٌ عند القاضي، أداءٌ عند الحجة؛ إذ لا عبرة بالظن الْبَيِّنُ خطؤُه).**

قوله: "**تَضَيَّق عليه**"-معناه: يَقْضِي بالتأخير عنه[4]. والحجة هو

---

(١) في المجموع ٦/٢٦٤: "قالت الشيعة: لا يصح، وعليه القضاء، واختلف أصحاب داود الظاهري فقال بعضهم: يصح صومه، وقال بعضهم: لا يصح. وقال ابن المنذر: كان ابن عمر وسعيد بن جبير يَكْرهان صوم المسافر. قال: ورُوِّينا عن ابن عمر ﷺ أنه قال: إن صام قضاه. قال: ورُوي عن ابن عباس قال: لا يجزئه الصيام. وعن عبدالرحمن بن عوف قال: الصائم في السفر كالمفطر في الحضر. وحكى أصحابنا بطلان صوم المسافر عن أبي هريرة وأهل الظاهر والشيعة". وفي فتح الباري ٤/١٨٣: "وقد اختلف السلف في هذه المسألة، فقالت طائفة: لا يُجزئ الصوم في السفر عن الفرض، بل مَنْ صام في السفر وجب عليه قضاؤه في الحضر.... وهذا قول بعض أهل الظاهر، وحكي عن عمر وابن عمر وأبي هريرة والزهري وإبراهيم النخعي وغيرهم".

(٢) سورة البقرة: ١٨٤، ١٨٥.

(٣) انظر ما سبق في: المحصول ١/ ق١/١٤٨، الحاصل ١/٢٤٧، التحصيل ١/١٧٩، شرح تنقيح الفصول ص ٧٢، البحر المحيط ٢/٤٠، شرح الكوكب ١/٣٦٥، المستصفى ١/٣٢٠، فواتح الرحموت ١/٨٥، نهاية السول ١/١٠٩، السراج الوهاج ١/١٢٢، شرح الأصفهاني ١/٧٦، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/١٠٨، فتح الغفار ١/٤٠، شرح مختصر الروضة ٣/٤٧١.

(٤) لأنه لما كان الوجوب مضَيَّقاً يحرم تأخيره-لزمه القضاء بالتأخير عنه؛ لأنه خرج وقته.

الغزالي، والحق معه في هذه المسألة[1]، وبدليله يُعرف أنَّ التضييق ليس في نفس الأمر، والقاضي هو ابن الباقلاني، ورأيته في كلامه في «التقريب»، وهو إنما يَعتبر الظاهرَ فيحكم بالتضييق فيكون الوقت قد خرج، وهو ضعيف؛ لأنا نَعْرف من نفس الشرع الفرقَ بين إثم[2] الزاني والواطئ لامرأته يظنها أجنبية. فالثاني إنما يأثم لجرأته[3] بحسب ظنه، والأول يأثم (لجرأته ولحصول)[4] المفسدة التي نهى الشارع[5] عنها[6].

**(السادس: الحكم إنْ ثبت على خلاف الدليل لعذر فرخصة كحل، الميتة للمضطر، والقصر والفطر للمسافر، واجباً ومندوباً ومباحاً، وإلا فعزيمة).**

الرخصة، بإسكان الخاء وضمها مع ضم الراء: التسهيل. فرخصة الله تسهيله على عباده، هكذا يقتضيه كلام أهل اللغة[7]، وهو يقتضي أنَّ

---

(١) وهو رأي الجمهور. انظر: المستصفى ١/٣٢٠، شرح العضد على ابن الحاجب ١/٢٤٣، شرح الكوكب ١/٣٧٢.

(٢) في (ص): " اسم ". وهو خطأ.

(٣) في (ص)، و(ك): " بجرأته ".

(٤) في (ص)، و(ك): " بجرأته وبحصول ".

(٥) في (ص)، و(ك): " الشرع ".

(٦) انظر: المحصول ١/ ق١/ ١٤٨، الحاصل ١/٢٤٨، شرح العضد على ابن الحاجب ١/٢٤٣، شرح الكوكب ٣/٣٧٢، البحر المحيط ٢/٤٦، نهاية السول ١/١٠٩، السراج الوهاج ١/١٢٥، شرح الأصفهاني ١/٧٩، فواتح الرحموت ١/٨٦.

(٧) في المصباح ١/٢٣٩: "الرخصة: التسهيل في الأمر والتيسير". وانظر: القاموس =

الرخصة من أقسام الحكم، كما اقتضاه كلام المصنف، لا من أقسام متعلَّقاته كما اقتضاه قول غيره: الرخصة ما جاز الإقدام عليه مع قيام المانع[1].

ولم أر لهذا الثاني مستنداً من اللغة إلا قولَهم: هذا رُخْصتي من الماء، أي: شُربي[2] منه، ويناسبه قول بعض الأصوليين: إنها اليسر والسهولة[3].

وأما بفتح الخاء فلم أرها في اللغة، ولا أحفظ[4] هذا الوزن[5] إلا في الثلاثي المجرد، كلُقَطَة، وهُزَأَة، ولُمَزة، وهُمزة[6] وحُطَمة، وخُدَعة، وهو

= المحيط ٢/٣٠٤، لسان العرب ٧/٤٠.

(١) عرف الإمام الرخصة بأنها: ما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع. وكذا سراج الدين الأُرْموي، فهذا يدل على أنهما يجعلانها من مُتَعَلَّقات الحكم. انظر: المحصول ١/ق١/١٥٤، التحصيل ١/١٧٩. وعرف تاج الدين الأُرموي الرخصة بأنها: الحكم الثابت لموجِب المعارض. وهذا يدل على أنَّه يجعلها من أقسام الحكم. انظر: الحاصل ١/٢٥٠. وقال المحلي في شرح جمع الجوامع ١/١٢٤: "وتقسيم المصنف (أي ابن السبكي) كالبيضاوي وغيره الحكمَ إلى الرخصة والعزيمة - أقربُ إلى اللغة من تقسيم الإمام الرازي وغيره الفعلَ الذي هو مُتَعَلَّق الحكم إليهما".

(٢) بضم الشين، وهو الأكثر، وبفتحها. انظر لسان العرب ١/ ٤٨٧، (مادة شرب).

(٣) قال بهذا صفي الدين الهندي، أي: عرَّفها في اللغة باليسر والسهولة. انظر: نهاية الوصول ٢/٦٨٣ والمعنى: أنَّ اليسر والسهولة أثر التيسير والتسهيل، فالحكم هو التيسير والتسهيل، واليسر والسهولة هو الفعل المتعلِّق. وانظر: شرح الكوكب ١/٤٧٧، البحر المحيط ٢/٣١.

(٤) في (ص): " ولا حُفظ ".

(٥) في (ك): "اللفظ".

(٦) سقطت من (ت)، و(ص)، و (ك).

يكون للفاعل وللمفعول[1].

فإن ثبت هنا فقياسه أن يكون للشخص الكبير الترخيص على غيره[2]، أو المرخَّص فيه.

وذكر الإمام أنَّ الرُخْصة ما جاز فعله مع قيام المقتضي للمنع.

فأُورد عليه الحدود والتعازير الجائزة، مع تكريم الآدمي المقتضِي للمنع منها[3]، فَقَيَّده بعضهم: باشتهار المانع[4]، وبعضهم: بكونه لضرورة أو حاجة، وبعضهم: بكونه لغرض التوسع[5]، وربما زِيدَ فيه: في حالةٍ جزْئية،

---

(١) انظر: شذى العرف ص ٧٨. والمعنى: أنّه أحيانا يكون بمعنى الفاعل، وأحيانا بمعنى المفعول، فتكون الرُّخَصَة بمعنى المرخِّص أو المرخَّص.

(٢) أي: يكون بمعنى المرخِّص.

(٣) كقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ﴾ ووصفُ التكريم يأبى الإهانة.

انظر: شرح تنقيح الفصول ص٨٥، نفائس الأصول ٣٣١/١.

(٤) المقيِّد هو القرافي رحمه الله تعالى، فقد عَرَّف الرخصة بأنها: جواز الإقدام على الفعل مع اشتهار المانع منه شرعا. انظر: شرح التنقيح ص٨٥، وفي نفائس الأصول ٣٣٤/١ قال: "ونعني بالاشتهار ما تنفر عنه النفوس المتقية، فإنها إذا سمعت أنّ فلانا غُصَّ فشرب الخمر، أو أكل الميتة للجوع-استصعبت ذلك ونفرت عنه، وقالت: دعت الضرورة إلى عظيم، بخلاف إذا سمعت أنّ أحدا أقيم عليه الحد.... لا تنفر من ذلك، فلا تكون رُخَصاً"

(٥) أي: البعض عرف الرخصة بأنها: ما جاز فعله لضرورة أو حاجة مع قيام المقتضي للمنع. وبعضهم عرفها بأنها: ما جاز فعله لغرض التوسع مع قيام المقتضي للمنع. ولعله يقصد بالأخير الغزالي رحمه الله تعالى، فإنه عَرَّف الرخصة بقوله: " عبارة عما وُسِّع للمكلف في فعله لعذر وعَجْزٍ عنه، مع قيام السبب المحرِّم ". انظر المستصفى ٣٣٠/١.

احترازٌ من القصاص والعفو، فإنه تخفيف من الله ورحمة، ولا يسمى رُخْصةً؛ (لأنّه قاعدة كلية)[1].

وقولنا: "مع قيام المانع" احتراز [ص٦٧/١] مِنْ أن يكون منسوخاً، كالآصار التي كانت على مَنْ قبلنا ونسخت في شريعتنا تيسيراً وتسهيلا، ولا يُسَمَّى ناسخها رخصة[2].

وقول المصنف: "**على خلاف الدليل**" هو معنى قولنا: مع قيام المانع.

وقوله: "**لعذر**"[3] يريد به التسهيل في بعض الأحوال، فيخرج به التخصيص ونحوه، ويستقيم به حَدُّ الرخصة.

وقوله: "**كحِلٍّ**"، لو قال: كإحلال - كان أحسن؛ لأنَّ نوع الحكم الإحلال لا الحِلُّ، وقد عُهِد له مثل هذا التَّسَمّح[4]، و[5] مَنْ يفسر[6] الرخصة باليسر يكون[7] الحلُّ مطابقاً بغير تسمح[8].

---

(١) في (ص): " لأنّه فاعله كله ": " لأنّه فاعله بدله ". وكلاهما تحريف.

(٢) لأنّه لم يقم عليها دليل من شريعتنا يُثبتها فيكون رفعُها بعد ذلك رخصة، بل رفعتها شريعتنا ابتداء، فهذا نسخ لا ترخيص. وانظر نهاية الوصول ٦٩٣/٢.

(٣) في نهاية السول ١٢١/١: يعني: المشقة والحاجة.

(٤) أي: عهد للمصنف مثل هذا التسمح والتساهل.

(٥) سقطت الواو من (ص).

(٦) في (ص): " تفسير ". وهو خطأ.

(٧) في (ص): " بالتيسير فيكون ". وهو خطأ.

(٨) المعنى: أنَّ الحل هو أثر الحكم، أي: هو الفعل المتعلّق بالحكم، واليسر هو الفعل =

وقولـه: "**والقصــر والفطــر**"، لـك أن تعطفهمـا علـى "حـلّ" أي: وكالقصر، وعلى "**الميتة**"، أي: وكحِلّ القصر.

وقوله: "**واجباً ومندوباً ومباحـاً**" أحـوالٌ إما مِـنْ قولـه: "**فرخصـة،**" وإما من "**حِل**" (إن لم يُعطف)[1] عليه[2]، ويكـون قـد استعملته في القـدر المشترك بين الثلاثة، وإما أنْ يتعدد صاحب الحال لتعددها، فتقـدر: كحـل الميتة للمضطر واجباً، والقصر مندوباً، والفطر مباحاً[3].

واعلم أنَّ الإيجاب والندب واستواءَ الطـرفين أو رجحـانَ أحـدهما أمرٌ زائد على معنى الرخصة؛ لأنَّ معناها التيسير، وذلك يحصل بجواز الفعـل أو الترك: يُرَخَّص في الحرام بالإذن في فعله، وفي الواجـب [ك/٣٤] بـالإذن في تركه.

وأدلة الوجوب والندب وغيرها تؤخذ من أدلة أخـرى؛ ولهـذا اقتصـر الكتاب العزيز على الجواز[4] في قوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَـادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْه﴾[5]، وقوله: ﴿وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَـاحٌ أَن

---

= المتعلّق بالحكم الذي هو التيسير، فمن فَسَّر الرخصة باليسر يكون تمثيله بالحل لها مطابقاً للتعريف من غير تسمح ولا تجاوز.

(١) في (غ): " إن لم تعطف ".

(٢) يعني: إن لم يعطف القصر والفطر على حل، فيكون "حِل" صاحبَ الحال.

(٣) فصاحب الحال في الأول: حِلُّ الميتة، وفي الثاني: القصر، وفي الثالث: الفطر.

(٤) في (ص): " الجواب ". وهو خطأ.

(٥) سورة البقرة: ١٧٣.

تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلَاةِ﴾[1]، بل اقتصر كما تراه على نفي الإثم والجُناح، ولم يُصَرِّح بالإذن، فعلمنا الجواز برفع الإثم والجناح، وإنما يكون القصر مندوباً إذا بلغ سفره ثلاثة أيام[2]، وإباحة الفطر قد تكون مع رُجْحانه إذا كان المسافر يَجْهده الصوم، وقد تكون مع مَرْجوحيته إذا كان يُطيقه ويَسْهل عليه[3].

وقوله [ت١/٢٧]: "**وإلا فعزيمة**"، أي: وإنْ ثبت لا على خلاف الدليل، أو على خلاف الدليل لكن ليس لعذر على وجه التيسير فعزيمة، سواء أكان[4] واجباً، أو مندوباً، أم مباحاً، أم مكروهاً [ص١/٦٨]، أم حراماً، من جهة أنَّه عَزَمَ[5] أمره، أي: قَطَع وحَتَم، سَهُل على المكلف أم[6] شَقَّ، مأخوذ من العَزْم: وهو القصد المُصَمَّم.

والعزيمة: مصدر عَزَمَ[7]، فهي أيضاً قِسْم من أقسام الحكم، لا من

---

(١) سورة النساء: ١٠١.

(٢) مسافة القصر عند الشافعية والجمهور مسيرة يومين، وهي أربعة بُرُد، كل بريد أربعة فراسخ، كل فرسخ ثلاثة أميال هاشمية، فالمجموع ثمانية وأربعون ميلاً هاشمياً، لكن قال الشافعي ﷺ: "وأحب أن لا يُقْصر في أقلّ من ثلاثة أيام". قال الشيرازي في "المهذب": "وإنما استحب ذلك ليَخْرج من الخلاف؛ لأنَّ أبا حنيفة لا يُبيح القصر إلا في ثلاثة أيام". انظر: المجموع شرح المهذب ٤/٣٢٢- ٣٢٣.

(٣) انظر: المجموع ٦/٢٦٥.

(٤) في (ص)، و(ك): " كان ".

(٥) في (ص): " يجزم ". وهو خطأ.

(٦) في (ت): " أو ".

(٧) انظر: لسان العرب ١٢/٣٩٩، والقاموس ٤/١٤٩، والمصباح ٢/٥٧، والمستصفى

أقسام الفعل الذي هو مُتَعَلَّقه.

وقول غيره[1]: العزيمة: ما جاز الإقدام عليه لا مع قيام المانع.

فيه من التسمح ما قَدَّمناه[2].

---

.٣٢٩/١

(١) كالإمام وصاحب "التحصيل".

(٢) انظر ما سبق في: المحصول ١/ ق١/١٥٤، التحصيل ١٧٩/١، الحاصل ٢٥٠/١، نهاية الوصول ٦٨١/٢، الإحكام ١٨٧/١، شرح المحلي على جمع الجوامع ١١٩/١، نهاية السول ١٢٠/١، السراج الوهاج ١٢٧/١، شرح الإصفهاني ٨١/١، بيان المختصر ٤١٠/١، شرح تنقيح الفصول ص ٨٥، شرح الكوكب ٤٧٥/١، شرح مختصر الروضة ٤٨٣/٣، أصول السرخسي ١١٧/١، ميزان الأصول ص ٥٤.

# الفصل الثالث

# أحكام الحكم

(الفصل الثالث : في أحكامه.

وفيه مسائل:

الأولى: الوجوب قد يتعلق بمعَيَّن، وقد يتعلق بمُبْهم من أمور معينة، كخصال الكفارة، ونَصْب أحد المُستَعدِّين للإمامة.

وقالت المعتزلة: الكل واجب، على معنى أنَّه لا يجوز الإخلال بالجميع، ولا يجب الإتيان به، فلا خلاف في المعنى.

قيل: الواجب مُعَيَّن عند الله تعالى دون الناس، ورُدَّ بأنَّ التعيين يُحيل تَرْك ذلك[1] الواحد، والتخيير يُجَوِّزه، وثبت اتفاقاً في الكفارة، فانتفى الأول[2].

قيل: يَحْتمل أنَّ المكلف يختار المعيَّن، أو يُعَيِّن ما يختاره، أو يَسْقط بفِعْل غيره.

وأجيب عن الأول: بأنه يُوجب تفاوت المكلَّفين فيه، وهو خلاف (النص و)[3] الإجماع.

وعن الثاني: بأن الوجوب مُحَقَّق[4] قبل اختياره.

وعن الثالث: بأن الآتي بأيها[5] آتٍ بالواجب إجماعاً.

---

(١) سقطت من: (ت).

(٢) يعني: ثبت التخيير اتفاقاً في الكفارة، فانتفى الأول وهو التعيين.

(٣) سقطت من (ت)، و(غ).

(٤) في (ك): "متحقق".

(٥) في (ت)، و(ك): "بكل منهما ". وفي (ص): " بأيهما". وهو خطأ. والذي =

**قيل: إنْ أَتى بالكل معاً – فالامتثال: إما بالكل – فالكل واجب، أو بكل واحد – فتجتمع مؤثرات على أثر واحد، أو بواحد غير معيَّن ولم يوجد، أو بواحد[1] معيَّن، وهو المطلوب. وأيضاً الوجوب معَيَّن، فيستدعي محلاً معيَّناً، وليس الكل ولا كل واحد، وكذا الثواب على الفعل والعقاب على الترك، فإذاً الواجب واحدٌ معيَّن.**

**وأُجيب عن الأول[2]: بأن الامتثال بكل واحد، وتلك معرِّفات.**

**وعن الثاني: بأنه يستدعي أحدَها لا بعينه، كالمعلول المعيَّن المستدعِي علةً مِنْ غير تعيين.**

**وعن الآخَرَيْن[3]: بأنه يستحق ثوابَ (وعقابَ)[4] أمورٍ لا يجوز تَرْكُ كلِّها ولا يجب فعلُها).**

قوله: "**في أحكامه**"، يعني: في أحكام الحكم، وذَكَر في هذا الفصل سبع مسائل، والإمام ذكرها بعينها في باب الأوامر في القسم الثاني منه في المسائل المعنوية[5]، وجَعَل المسائلَ الثلاث الأولى في أقسام الوجوب؛ لأنَّه

---

= أثبَتُّه هو الموجود في (غ)، وفي نهاية السول ١/١٣٢، والسراج الوهاج ١/١٣٧، وشرح الأصفهاني ١/٨٨.

(١) سقطت من (ت)، و(ص).

(٢) وهو الواجب المعيَّن، فيستدعي محلاً معينا.

(٣) وهما: الثواب على الفعل، والعقاب على الترك. وفي نهاية السول ١/١٤٧، والسراج الوهاج ١/١٤٤، ومناهج العقول ١/٨٢، وشرح الأصفهاني ١/٩١: "وعن الأخيرَيْن".

(٤) سقطت من (ت).

(٥) انظر: المحصول ١/ ق٢/٢٦٥.

بحسب المأمور به [ص١/٦٩] ينقسم إلى معيَّن ومخيَّر، وبحسب وقت المأمور ينقسم إلى مضيَّق وموسَّع، وبحسب المأمور ينقسم إلى واجب على التعيين وواجب على الكفاية.

وجَعَل المسائل الأربع الأخيرة في أحكام الوجوب[1]، ولو فعل المصنِّف كذلك كان أحسن[2]، وكأن عذره في ذلك أنَّ المخيَّر والموسَّع وفرضَ الكفاية مما وقع الكلام فيه، وفي تحقيق عروض ذلك للواجب [غ١/٢١]، فَحَسُن البحث في أنَّ الوجوب هل يَعْرِض[3] له ذلك أوْ لا[4]، وهو حكم له.

وبعد ثبوت هذا الحكم تصير الثلاثةُ المذكورةُ أقساماً، للوجوب الذي هو قسم من أقسام الحكم، فصح كلٌّ من الاعتبارين.

وقوله: "**بمعين**" يعني مُعَيَّنَ النوع، وإلا فالتعيين الشخصي لا[5] يتعلق الوجوب به؛ لأنَّ الشخص دخل في الوجود، وما دخل في الوجود لا يصح التكليف به، فمراده[6][7] بالمعيَّن: المعلوم المتميز[8][9].

---

(١) انظر: المحصول ١/ ق٢/٣١٧.

(٢) وكذا ذكر الإسنوي في نهاية السول ١/١٣٣.

(٣) سقطت من (ص).

(٤) يعني: هل يَعْرض للوجوب بأنه موسَّع أو مضيَّق، وفرض كفاية أو عين... الخ.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) في (غ): " لأنَّ مراده ".

(٧) وفي (ص): " لمراده ". وهو خطأ.

(٨) في (ت): " المميز ".

(٩) يعني: مراد المصنف بقوله: "بمعيَّن" هو معيَّن النوع الذي وجوده ذهني، لا المعيَّن =

وقوله: "**وقد يتعلق بمبهم**" إشارةً إلى أنَّ المختار أنَّ الواجب واحدٌ لا بعينه، ونَقَل القاضي إجماعَ سلف الأمة وأئمة الفقهاء عليه، خلافاً لكثير من المعتزلة، وقومٍ من نوابت[1] الفقهاء المتبعين لهم على بدعتهم[2] في قولهم[3]: إنَّ الكل واجب[4]، وحَرَّر بعض المتأخرين معنى الإبهام في ذلك[5]، فقال: إن مُتَعَلَّق الوجوب هو القدر المشترك بين الخصال، ولا تخييَر فيه، ومُتَعَلَّق التخيير خصوصيات الخصال ولا وجوبَ فيها[6].

---

= الشخصي الذي وجوده في الخارج، فالوجوب لا يتعلق بالمعيَّن الشخصي؛ لأنَّ الشخص قد تحقق وجوده في الخارج، فكيف يصح التكليف بإيجاده وهو موجود !. فمراد المصنف بالمعيَّن: المعلوم المتميز، أي: المعلوم في الذهن، المتميِّز عن غيره في حقيقته.

(١) النوابت: هم الأحداث الأغمار، أي: الذين لا عقل لهم، وفي اللسان ٩٦/٢: ونَبَتت لهم نابتة، إذا نَشَأَ لهم نَشْأٌ صغار، وإنَّ بني فلانٍ لنابتةُ شرٍّ، والنوابت من الأحداث: الأغمار. ووقعت الكلمة في (ص): "توابت الفقهاء"، وفي هامشها: شرح للكلمة بمعنى: أغمارهم. ولعل هذا سهو من الناسخ، وفي (ت) : "ثوابث الفقهاء". وفي (غ): "ثوابت". وفي (ك): " لواب". وكل هذا خطأ من النساخ.

(٢) في (ت): " بدعهم ".

(٣) في (ص)، و(ك): " قوله ". وهو خطأ.

(٤) انظر: التلخيص ٣٥٩/١.

(٥) لعله يقصد القرافي فإنه ذكر هذا التحرير الذي نقله الشارح رحمهما الله تعالى. انظر: نفائس الأصول ٣/ ١٤١٨.

(٦) يعني: أنَّ مُتَعَلَّق الوجوب في الوجوب المخيَّر هو القدر المشترك بين الخصال، وهو التكفير مثلاً في كفارة اليمين، والتكفير واجبٌ لا تخيير فيه، ومتعلق التخيير في الوجوب المخير هو خصوصيات الخصال، أي: حصول ذلك التكفير بأيٍّ واحدٍ من تلك الخصال بخصوصها (سواء العتق بخصوصه، أو الإطعام بخصوصه، أو =

وعنـدي زيـادةُ تحريـرٍ أخـرى: وهـو أنَّ القـدر المشـترك يقـال علـى [ك/٣٥] المتواطئ(١) كالرجل ولا(٢) إبهام فيه، فإن حقيقته معلومة متميِّـزة عن(٣) غيرها من الحقائق.

ويقال على المُبْهم بين شيئين أو أشياء(٤)، كأحـد الرجلين، والفـرق بينهما أنَّ الأول: لم يُقْصد فيه إلا الحقيقة التي هي مُسَمَّى الرجولية.

والثاني: قُصِد فيه أخص من ذلك، وهو أحد الشخصين(٥) بعينـه وإن لم يُعيَّن، ولذلك سُمِيَّ مبهماً؛ لأنَّه أُبهم علينا أمره.

والأول: لم يقـل بـه أحـدٌ بـأن الوجـوب يتعلـق بخصوصـياته، كـالأمر بالإعتاق، فإن مُسَمَّى الإعتاق ومسمى الرقبة متواطئ كالرجل، فـلا تعلـق للأمر بالخصوصيات لا على التعيين ولا على التخيير، ولا يقال فيه واجـب مخير، ولا يأتي فيه الخلاف، وأكثر أوامر الشريعة من ذلك(٦).

---

= الكسوة بخصوصها)، ولا وجوب في هـذه الخصوصـيات، إنمـا الوجـوب في القـدر المشترك، فلا تعارض بين الوجوب والتخيير؛ لأنَّ موردهما مختلف.

(١) المتواطئ: هو الكلي الذي استوت أفراده في معناه. كالإنسان، والرجل، والمـرأة، فـإن حقيقة الإنسانية والذكورة والأنوثة مستويةٌ في جميع الأفراد، وإنما التفاضل بينها بأمورٍ أُخَرَ زائدة على مطلق الماهية. انظر: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ق١/٢١.

(٢) في (ص): " فلا ".

(٣) في (ص): " من ".

(٤) يعني: ويُقال القدر المشترك على المبهم بين شيئين أو أشياء. والقصد أنَّ القدر المشـترك يطلق على المتواطئ كالرجل المراد به الحقيقـة الخالصـة، ويطلـق القـدر المشـترك علـى المبهم بين شيئين، المراد بهما الأفراد لا الحقيقة.

(٥) في (ت): " المُشَخَّصَيْن ".

(٦) المعنى: أنَّ المتواطئ لا يتعلق الوجوب بخصوصياته أي: أفراده، بـل بماهيتـه. فمثـلا: =

والثاني: متعلّق بالخصوصيات[١]؛ فلذلك [ص١/٧٠] وقع الخلاف فيه، وأجمعت[٢] الأمة على إطلاق الواجب المخيَّر عليه[٣]. ولا منافاة بين ما قلناه، وما حكيناه عن بعض المتأخرين مِنْ تعلق الوجوب بالقدر المشترك، لكن فيما قلناه زيادة، وهي تبيين أنَّ ذلك القدر المشترك أخصٌّ، منظورٌ فيه إلى الخصوصيات[٤].

---

= إذا أمر الشارع بإعتاق رقبة-فالأمر هنا متعلّق بالماهية المشتركة (وهي ماهية المتواطئ: إعتاق رقبة)، ولا علاقة للأمر بخصوصيات هذا المتواطئ أي: أفراده من حيث كونها أفراداً، بل الأمر متعلّق بإيجاد ماهية هذا المتواطئ من حيث هي، بصرف النظر عن الأفراد؛ لأنّه ليس لأي فرد من الأفراد خصوصيةٌ ما، بل الكل متساوٍ في الاشتراك في الماهية المشتركة، والماهية لا تعدد فيها من حيث هي، ولذلك لا يكون الأمر بها على التخيير، ولا يقال عنها واجب مخير، بل المطلوب هو إيجاد تلك الماهية بأيِّ فرد كان. لا يقال: إن قولَنا: أيُّ فرد كان – تخييرٌ؛ لأنَّ الأمر ليس لَه تَعَلُّق بهذا التخيير، فالأمر متعلّق بالماهية، والماهية توجد بفردٍ من أفرادها.

(١) أي: بالأشخاص والأفراد الخارجية، كما ذكر قبل قليل.

(٢) في (ك): "واجتمعت".

(٣) انظر ما قاله الإسنوي في نهاية السول ١/١٣٥، فهو قريب مما قاله الشارح رحمهما الله تعالى.

(٤) أي: الأفراد الخارجية. والمعنى: أنَّ السبكي يقول: نحن نقول بمقولة هذا المتأخِّر-الذي نَقَل عنه هذا التحرير-ولكنا نقيِّد كلامَه وإطلاقَه في قوله: "متعلَّق الوجوب هو القدر المشترك بين الخصال" بأن المراد بالقدر المشترك: هو المطلق على المبهم بين الأفراد الخارجية، لا المتواطئ الذي يستوي أفراده في معناه، إذ حقيقته واحدة لا تعدد فيها ولا إبهام، والأمر حينما يتعلق بالماهية المشتركة لا يُنظر في هذا التعلق إلى خصوصيات الماهية، وهي الأفراد المعينة، بل يُنظر إلى تحقق هذه الماهية بأيِّ فرد كان، فليس لأيِّ فرد "ما" خصوصية معينة، بل الغرض هو تحقق الماهية كما سبق =

وقول المصنف: **"من أمور معينة"**، إنما قيَّد بقوله معيَّنة؛ لأنها إذا كانت غير معينة، فإما أن يقع التكليف بالقدر المشترك بينها من غير نظر إلى الخصوصيات، فذلك لا يُسمى إبهاماً، بل هو كالإعتاق على ما سبق، وليس كلامنا فيه.

وإما أن يُنْظر[1] إلى الخصوصيات كما ذكرناه في تفسير[2] الإبهام، فيستحيل لعدم العلم بها[3].

ونحن مرادنا هنا بالمعيَّنة المعلومة المتميزة[4]؛ فلذلك قيَّد بقوله: المعينة، ليُبيِّن صورةَ المسألة.

و**"خصال الكفارة"** يعني: كفارة اليمين، وهي الإعتاق والإطعام والكسوة، فإنها مخير[5] فيها، وكذا ما هو على التخيير من كفارات الحج.

وقوله: **"نَصْب أحد المستعدِّين للإمامة"**، يعني: إذا شَغَر الوقت عن إمامٍ وهناك جماعة - يجب نَصْبُ واحد، وكذا قاله[6] غيره، وهو صحيح،

---

= بيانه، وما نحن فيه ليس كذلك، بل الأمر متعلّق بخصوصية أفراد معيَّنة، فالتكفير لليمين لا يتم إلا بتحقق فرد من أفرادٍ مخصوصة، فإذن الوجوب متعلّق بالقدر المشترك المبهم بين أفرادٍ معينة.

(١) في (ت): " ننظر ".

(٢) في (ص): " في غير ". وهو تحريف.

(٣) أي: فيستحيل التكليف بمبهم من خصوصياتٍ (أي: أفراد) غير معينة؛ لعدم العلم بها.

(٤) في (ت): " التمييز ".

(٥) في (ص): " يخير ".

(٦) في (ص): " قال ".

إلا أنَّه من القسم الأول الذي قلنا: إن الوجوب فيه متعلّق بالقدر المشترك من غير نظر إلى الخصوصيات، كإعتاق رقبة، فينبغي أن لا يُمَثَّل به[1].

وجماعة من أصحابنا ومن المعتزلة ذكروا أمثلةً من الواجب المخيَّر من[2] القسمين جميعا.

والصواب ما قدمته[3]، نعم [ت ١/٢٨] في أهل الشورى الذين[4] جعل عمر ﷺ الأمر فيهم ونحوه يتعلق الأمر بأعيانهم، فيحسن أن يكون مثالاً للواجب المخير.

وقول المعتزلة: إنَّ "**الكل واجب**" على المعنى المذكور، مأخذهم فيه أنَّ الحكم يتبع الحُسْن والقُبْح، فإيجاب شيء يَتْبع حُسْنَه الخاصَّ به، فلو كان واحد من الثلاثة واجباً، والاثنان غير واجبين - لخلا اثنان عن المقتضِي للوجوب، فلابد أن يكون كل واحد بخصوصه[5] مشتملاً على

---

(١) المعنى: أنَّ الوجوب متعلّق بالماهية لا بخصوصية الأفراد المعينة، إذ خصوصية الأفراد غير معتبرة هنا، ولا ينظر لها، بل المعتبر هو الماهية وهو أهلية الإمامة، فكل مَنْ وُجِدت فيه هذه الماهية، فهو مؤهَّل لأنّ يكون إماماً، فالحكم منوطٌ بالماهية لا بالأفراد المعيَّنة لذاتها. فهذا وجوبٌ من القسم الأول الذي القدر المشترك فيه يراد به الماهية لا الأفراد، ومن ثَمَّ فلا إبهام فيه؛ لأنَّ الماهية لا تتعدد فيها، فلا يقال عنه واجب مخير.

(٢) في (ص)، و(غ)، و(ك): " بين ". وهو خطأ.

(٣) من أنَّ الواجب المخيَّر إنما يطلق على المبهم بين الأفراد المعينة، لا على المتواطئ الذي استوت أفراده في معناه.

(٤) في (ص)، و(غ)، و(ك): " الذي ".

(٥) في (ص): " لخصوصه ".

صفة تقتضي وجوبَه، وكل منها[1] يقوم مقام الآخر، فَوُصِفَ كلٌّ منها[2] بالوجوب والتخيير معا.

وتحقيق هذا الكلام إنما يُنتج أنَّ المشتمل على الحُسْن المقتضي للوجوب هو أحدها، لا خصوص كل [ص١/٧١] منها، فلذلك كان معنى كلامهم[3] إيجابَ أحدها على الإبهام، وإنما قصدوا الفرار من لفظ يُوهم أنَّ بعضها واجب، وبعضها ليس بواجب، (وأنه لا يجوز التخيير بين الواجب وغيره)[4].

وأصحابنا لا يُراعون الحُسْن والقبح، ويُجَوِّزون التخيير بين ما يُظن أنَّ فيه مصلحة، وبين ما لا مصلحة فيه، ومع ذلك لم يقولوا بوجوب واحد معيَّن، وإنما قالوا بوجوب أحدها من غير تعيين؛ لأنَّه مدلول لفظ الأمر، ومدارهم في إثبات الأحكام عليه[5]. فإذا نظرنا إلى مجرد ذلك لم يكن فرقٌ في المعنى بين مذهب أصحابنا ومذهب المعتزلة، وبذلك صرح طوائف منا ومنهم وتَبِعهم المصنف[6]، وإذا دققنا البحث، وقررنا ما قدمناه من الفرق

---

(١) في (ت)، و(ص)، و(ك): " منهما ". وهو خطأ؛ لأنَّ الضمير يعود إلى الخصال الثلاثة.

(٢) في (ت)، و(ص)، و(ك): " منهما ". وهو خطأ، كما سبق تعليله في الهامش السابق.

(٣) أي: كلام المعتزلة.

(٤) في (ص): " وأنه لا يخير بين الواجب وغيره ".

(٥) سقطت من (ص).

(٦) يقصد السبكي بهذا أنَّ المعتزلة حينما قالوا بإيجاب الكلّ لا يقصدون وجوب كل خصلة بخصوصها، بل كان مقصودهم من كلامهم الفرارَ من أنْ يُوصف بعض الخصال بالوجوب المقتضِي للحسن، وبعضها بعدم الوجوب المقتضِي لعدم الحسن، لكنهم مع قولهم بإيجاب الكل يُقِرون بأن المكلف مطالب بواحدٍ مبهمٍ =

بين أنْ يُراد مع القدر المشترك الخصوصيات أوْ لا، أمكن أن يُقال في خصال الكفارة احتمالان:

**أحدهما**: أن يكون الواجب القدر المشترك بين الخصال[1].

**والثاني**: أن يكون كل خصلةٍ واجبة (على تقدير أن لا يُفعل غيرُها)[2]، وكل من الاحتمالين يمكن أن يُقرَّر على مذهبنا ومذهبهم، والأقرب إلى كلام الفقهاء الثاني[3]، وبه يَفْترق الحال بينه وبين إعتاق[4] رقبة، فإن الثابت فيه الأول لا غير[5].

---

= من هذه الخصال الواجبة، وهذا في التحقيق هو نفس قول أصحابنا والجمهور، والجمهور حينما يقولون بأن الواجب واحد غير معيَّن لا يُراعون الحُسْن والقبح، وما فيه مصلحة وما ليس فيه مصلحة؛ لأنّ مدار الجمهور على مدلول لفظ الأمر، لا على الحسن والقبح الذي اعتمده المعتزلة؛ فلذلك اختلف الفريقان في الألفاظ، لكن المعنى واحد.

(١) والمراد بالقدر المشترك هو المبهم بين الأفراد المعينة، كما سبق توضيحه. والمعنى: أنّ الواجب واحد غير معينٍّ، فالواحد غير المعين هو القدر المشترك المبهم بين الأفراد المعينة، هذا على قول الجمهور، وأما على قول المعتزلة فيفسَّر هذا الاحتمال بوجوب الجميع؛ لأنّ الوجوب يَتْبع الحُسْن عندهم، فالقدر المشترك عندهم الخصلة الموصوفة بالحسن، وهذا شامل للجميع.

(٢) في (ص): " على تقدير أنْ لا يَغْفل عنها". وهو خطأ.

(٣) أي: حينما يؤمر المكفِّر بالإعتاق، فالواجب القدر المشترك، وهو كونه عبدا، لا خصوص كونه زيداً أو عمراً، أو غيرهما.

(٤) سقطت من (ت)

(٥) أي: الثابت فيه هو القدر المشترك من غير نظرٍ إلى الخصوصيات، فالأمر متعلّق بماهية إعتاق رقبة، ولا نظر لخصوصية الأفراد، كما سبق بيانه. وينبغي أنْ يُتنبه لكلام =

وقول المصنف: "**فلا خلاف في المعنى**"، قد علمت أنَّه يمكن تمشيته، ويمكن التوقف فيه؛ لظهور معنيين يمكن أنْ يذْهب إلى كل منهما ذاهب.

والأوفق بقواعد المعتزلة الأول، وهو تعلق الوجوب بالقدر المشترك لا غير، حتى يكون هو الموصوف بالحُسْن، وبقواعدنا يصح ذلك وغيره، وهو الأقرب إلى كلام الفقهاء، وهو المختار [ك/٣٦]، وإن لم يكن بين المعنيَيْن تباعد، لكن يظهر أثره في أمور: منها: أنَّه[١] إذا فَعَل خصلة يُقال على ما اخترناه[٢]: إنها الواجب، وأما على المعنى الآخر فينبغي أن يقال: إن الواجب تَأَدَّى بها، لا أنها هي الواجب[٣].

وقوله: "**قيل: الواجب معيَّن عند الله دون الناس**"[٤]، (هو قولٌ

---

= الشارح حتى لا يلتبس قوله: "فإن الثابت فيه الأول لا غير"، بالاحتمالين اللذين ذكرهما قبله، فلا يريد بقوله"الأول لا غير" الاحتمال الأول، بل يريد ما ذكرته؛لأنه قال قبل ذلك: "وإذا دققنا البحث وقررنا ما قدمناه من الفرق بين أنْ يراد مع القدر المشترك الخصوصيات أوْلا".فالأول: هو القدر المشترك، والثاني هو الخصوصيات، ومَنْ فهم ما سبق من كلامه مع التعليق-وضح له هذا المعنى تماماً، ويدل على ما قلت أنّه لم يجعل إعتاق رقبة من الواجب المخير؛لأنَّ الوجوب متعلق بالماهية لا الأفراد، كما سبق ذكره، والله تعالى أعلم بالصواب.

(١) سقطت من (ت).

(٢) وهو أنّ كل خصلة واجبة على تقدير ألا يفعل غيرها.

(٣) أي: على المعنى الثاني- وهو الأوفق بقواعد المعتزلة - أنّ الوجوب متعلّق بالقدر المشترك لا غير، فتكون الخصلة قد تأدى بها الواجب: وهو القدر المشترك، لا أنها هي الواجب.

(٤) قال الإسنوي: "وهذا القول يُسَمَّى قولَ التراجم؛ لأنَّ الأشاعرة يروُونه عن =

ترويه المعتزلة عن أصحابنا، ويرويه أصحابنا عن المعتزلة)[1]، واتفق الفريقان على فساده، وعندي أنَّه لم يقل به قائل[2]، وإنما المعتزلة تَضَمَّن رَدُّهم علينا، ومبالغتُهم في تقرير تعلق الوجوب بالجميع -ذلك، فصار معنىً يُرَدُّ [غ١/٢٢] عليه[3].

وأما رواية [ص١/٧٢] أصحابنا له عن المعتزلة فلا وجه له؛ لمنافاته قواعدَهم[4].

وقوله: " **وَرُدَّ بأنَّ التعيين يُحيل تَرْكَ ذلك[5] الواحد**"[6]، أي: لأنَّ

---

= المعتزلة، والمعتزلة يروُونه عن الأشاعرة ". نهاية السول ١/١٤٠.

(١) في (ت): " وهو قول يرويه أصحابنا عن المعتزلة "، ويرويه المعتزلة عن أصحابنا".

(٢) قال الإسنوي: " ولما لم يُعرف قائله عَبَّرَ المصنف عنه بقوله: قيل ". نهاية السول ١/١٤١. وقد ذكر الزركشي هذا المذهب فقال: " والثالث أنَّ الواجب واحد معيَّن عند الله غير معيَّن عند المكلف، لكن علم الله أنَّه لا يختار إلا فِعْل ما هو واجب عليه، واختياره معرِّف لنا أنَّه الواجب في حقه، وعلى هذا فيختلف بالنسبة إلى المكلفين. حكاه ابن القطان مع جلالته ". البحر المحيط ١/٢٤٧، فماذا يَقْصد بقوله: " حكاه ابن القطان مع جلالته"؟ والظاهر أنَّ الزركشي أراد أنْ يبين أنَّ هذا القول قال به البعض، إذ حكاه ابن القطان مع جلالته في العلم، وتثبته في النقل.

(٣) يعني: أنَّ المعتزلة حينما بالغوا في الرد على الجمهور في تقرير تعلق الوجوب بالجميع، جاء هذا القول ضمناً في ردِّهم ولم يقصدوه.

(٤) لأنَّ الحكم عندهم تابع للحُسْن والقبح العقلي، فكيف يكون مجهولا للناس، والحكم لا يأتي إلا بما يحسنه العقل أو يقبحه !

(٥) سقطت من (ت)، و(ص).

(٦) المعنى: أنَّ الواجب لو كان معيَّنا عند الله تعالى لاستحال تركه؛ لأنَّ الواجب لا يجوز تركه.

الواجب لا يجوز تركه، والتخيير يُجوِّزه، أي: يُجَوِّز الترك ضرورة، فلازم التعيين ولازم التخيير لا يجتمعان[1]، فالملزومان وهما التعيين والتخيير لا يجتمعان؛ لأنهما لو اجتمعا لاجتمع لازمهما؛ لأنّه يلزم من وجود الملزوم وجود اللازم، والتخيير ثابت بالاتفاق في الكفارة، فانتفى التعيين[2].

وقوله: "**قيل يَحْتَمِل أنّ المكلف يَختار المعيَّن أو يُعَيِّن ما يختاره، أو يَسْقط بفعل غيره**"[3]، يعني: وعلى كلٍّ من الاحتمالات الثلاثة لا يتنافى التعيين والتخيير.

أما في الأول؛ فلأن التعيين في نفس الأمر، والتخيير في الظاهر.

وأما الثاني؛ فلأن التخيير قبل الاختيار، والتعيين بعده[4].

وأما الثالث؛ فلأنا نمنع أنّ الواجب لا يجوز تركه مطلقاً، بل هو الذي لا يجوز تركه بغير بدل.

وقوله: "**وأجيب عن الأول بأنه يُوجب تفاوت المكلفين فيه**"، أي:

---

(١) لازم التعيين إحالة الترك، ولازم التخيير جواز الترك، وهما لا يجتمعان.

(٢) انظر: نهاية السول ١٤١/١، السراج الوهاج ١٣٥/١، شرح الأصفهاني على المنهاج ٨٨/١.

(٣) يعني: أنّ المكلف إما أنْ يختار المعيَّن عند الله تعالى؛ لجواز أنْ يُلهم الله كلَّ مكلف عند التخيير إلى اختيار ما عَيَّنه له، أو يحتمل أنّ الله تعالى يعينِّ ما يختاره العبد للوجوب، يعني: فبعد أنْ يختار العبد يعيِّن الله الوجوب على العبد، أو يحتمل أنْ يختار العبد غير المعيَّن عند الله تعالى، لكن هذا المعيَّن يسقط بفعل ذلك الغير. انظر: نهاية السول ١٤١/١، السراج الوهاج ١٣٦/١، شرح الأصفهاني ٨٨/١.

(٤) أي: بعد الاختيار.

إذا اختار بعضهم الإطعام، وبعضهم الكسوة، وبعضهم الإعتاق — يكون الواجب على كلٍّ منهم ما اختاره معيَّناً عند الله، وهو خلاف الإجماع؛ لإجماع العلماء على أنَّ حكم الله في كفارة اليمين واحدٌ بالنسبة إلى الجميع[1].

"**وعن الثاني: بأن الوجوب مُحَقَّق**[2] **قبل اختياره**"، وإلا لما أثم بتركه، فإما أن يكون معيناً أو مخيراً، إن كان معيناً عاد الكلام، وإلا بطل قولهم[3][4].

"**وعن**[5] **الثالث: أنَّ الآتي بأيها آتٍ بالواجب إجماعا**"، يعني به:

---

(١) قال الإسنوي: " وأجاب المصنف عن الأول بأنه لو كان الواجب واحداً معيناً، ويختاره المكلف-لكان كلٌّ من اختار شيئاً يكون هو الواجبُ عليه دون غيره من الخصال، فيكون الواجبُ على هذا غيرَ الواجب على الآخر عند اختلافهم في الاختيار، لكن التفاوت بين المكلفين في ذلك باطل بالنص والإجماع، أما النص فلأن الآية الكريمة دالةٌ على أنَّ كل خصلة من الخصال مجزئة لكل مكلف، وأما الإجماع فلأن العلماء متفقون على أنَّ المكلفين في ذلك سواء، وأنَّ الذي أخرج خصلة لو عدل إلى أخرى لأجزأته ووقعت واجبة ". نهاية السول ١/١٤٢.

(٢) في (ص): " تحقق ".

(٣) في (ت): " قولكم ".

(٤) يعني: أنَّ الوجوب متحقق قبل الاختيار إجماعاً، وإلا لما أثم بترك الواجب، فإما أنْ يكون هذا الواجب معيناً أو مخيراً، إنْ قلنا بأن الواجب معيَّن-عاد الكلام الذي قلناه على المعيَّن بأنه لا يجوز ترك المعين، وإنْ كان مخيراً بطل قولهم بالتعيين. وذكر الجابردي أنَّه يلزم على هذا القول (أي: تعين الوجوب بالاختيار) أنَّه لا يجب شيء على من لا يختار أحدها، وهو باطل. انظر: السراج الوهاج ١/١٣٨.

(٥) في (ص): " وعلى ".

القدر المشترك بين قولنا: إنَّ ما فعله هو الواجب، أو تأدَّى به الواجب؛ لأنّه في ضمنه[1]، (وعلى كلٍّ مِنْ)[2] التقديرين لا يكون الواجب خارجاً عنه، فلا يسقط بفعل غيره، وليس كالسنة المجزئة عن الفرض، ولا كالبدل المجزئ عن المُبْدل[3].

وقوله: "**قيل: إنْ أَتَى بالكل معا**"[4]، يعني: دفعة واحدة، إما بنفسه إنْ أمكن ذلك، أو بوكلاء، فالامتثال إما بالكل، أي: المجموع[5]،

---

(١) قوله: "لأنه في ضمنه" أي: لأنَّ القدر المشترك في ضِمْن قولنا: إنَّ ما فعله هو الواجب، أو تأدَّى به الواجب.

(٢) في (ت)، و(غ): " وعلى كلا ".

(٣) يعني: أنَّ ما نحن فيه من خصال الواجب المخيَّر ليس كالسنة المجزئة عن الفرض، ولا كالبدل المجزئ عن المُبْدل؛ لأنَّ كلا من السنة والبدل خارج عن الفرض والمبدل، أما على التقديرين في خصال الواجب المخير - فلا يكون الواجب خارجاً عن القدر المشترك. قال الإسنوي في نهاية السول ١/١٤٢: "و أجاب عن الثالث بأنه لو كان الواجب واحداً معيَّنا والمأتي به بَدَلٌ عنه يسقطه - لكان الآتي به ليس آتياً بالواجب بل ببدله، لكن الإجماع منعقد على أنَّ الشخص الآتي بأيٍّ واحدة شاء من هذه الخصال هو آتٍ بالواجب إجماعا ".

(٤) أي: أتى بجميع الخصال المخيَّرة. وقول الماتن: " قيل: إن أتى بالكل... الخ " إشارة إلى شُبه القائلين بأنَّ الواجب معيَّن. قال الإسنوي في نهاية السول ١/١٤٣: " احتج الذاهب إلى أنَّ الواجب واحد معين بأنَّ فعل الواجب له صفات: وهي إسقاط الفرض، وكونه واجباً، واستحقاق ثواب الواجب. وتَرْكه أيضاً له خاصة: وهي استحقاق العقاب. وهذه الأربعة تدل على أنَّه واحد معين، ثم ذكر المصنف هذه الأوصاف على هذا الترتيب فبدأ بإسقاط الفرض وعَبَّر عنه بالامتثال فقال: إذا أتى المكلف بالخصال جميعها في وقت واحد فلا شك في كونه ممتثلا.... ".

(٥) يعني: فالامتثال لأمر الله تعالى إما بالكل، أي: المجموع، بمعنى أنْ يكون المجموع =

فالمجموع واجب، ومن ضرورته وجوبُ كلِّ واحد[1]. وإن كان الامتثال بكل واحد فتجتمع مؤثِّرات على أثر واحد، وهو محال؛ لأنَّ المؤثر التام يَسْتغني به الأثرُ عن غيره مع احتياجه إليه.

فلو اجتمع مؤثران على أثر واحد [ص١/٧٣] - لاحتاج إليهما واستغنى عنهما، ويلزم أن يقع بهما وأن لا يقع بهما، فيجتمع النقيضان[2].

وإن كان الامتثال بواحد غير معين - فغير المعيَّن لا وجود له[3]؛ لأنَّ

---

= هو العلة في إسقاط الواجب، وكل واحد جزء من أجزاء العلة، وهو المسمى بالكل المجموعي. انظر حاشية المطيعي على نهاية السول ١/١٤٥.

(١) يعني: فلا يتحقق الامتثال بواحد منها، بل بالكل. وهو باطل؛ لأنَّه خلاف الإجماع على أنَّ الواجب يسقط بواحد منها. انظر: حاشية المطيعي على نهاية السول ١/١٤٣.

(٢) قوله: فلو اجتمع مؤثِّران على أثر واحد... الخ معناه: أننا لو فرضنا المحال بأن الأثر الواحد اجتمع عليه مؤثران فهذا يعني أوَّلاً: أنَّ الأثر محتاج إلى المؤثرين؛ لأنَّ المؤثِّر يُحتاج إليه، ونحن قد فرضنا اجتماعهما عليه وحصوله بهما. ويعني ثانياً: أنَّه مُسْتَغْنٍ عنهما؛ لأنَّ من صفة المؤثِّر أنَّه يغني عن غيره ولا يُستغنى عنه، وكل واحد من المؤثرين بهذه الصفة، فهما متناقضان، واجتماعهما مستحيل، فالأثر مُسْتَغْنٍ عنهما لاستحالة اجتماعهما. فلزم من القول باجتماع المؤثرين على الأثر الواحد، أنَّ الأثر يقع بهذين المؤثرين من جهة أننا فرضنا احتياجه إليهما، ويلزم أيضاً ألا يقع الأثر بهذين المؤثرين؛ لأنهما لا يجتمعان، فيكون قد اجتمع في الأثر الواحد نقيضان: الوقوع، وعدم الوقوع. واجتماع النقيضين مستحيل، فينتج منه بطلان القول باجتماع مؤثرين على أثر واحد.

(٣) يعني: أنَّ الامتثال بواحد غير معيَّن مستحيل، فخصال الكفارة قبل الامتثال هي مخيَّرة، وبعد الامتثال تتعين، فكيف يمتثل العبد بشيء غير معين، أي: كيف يُوجِد =

كـل موجـود معـيَّن، (فمـا لـيس)[1] بمعـين لـيس بموجـود؛ لأنَّـه عكـس نقيضه[2]، ولما بطلت هذه الأقسام الثلاثـة تَعَـيَّن الرابـع، وهـو أنَّ الامتثـال بواحدٍ معين، وهو المطلوب؛ لأنَّ ما وقع الامتثال به هو المأمور به.

وأيضاً الوجوب صفة الواجـب، وهـي صـفة معيَّنـة، فلابـد أن يكـون

---

= شيئاً وهو حال وجوده غير معيَّن، فهـذا مسـتحيل؛ لأنَّ الوجـود لا زمـه التعـيين، فكل موجود متعيِّن.

(١) في (ص)، و(ك): " كما ليس ". وهو خطأ.

(٢) يريد بعكسِ النقيضِ عكسَ النقيضِ الموافق، كما هو ظاهر من المثال، وضـابط عكـس النقـيض الموافـق: هـو أنْ تُبَـدِّل كـلَّ واحـد مـن طـرفي القضـية بنقـيض آخـر، فتبـدل الموضوع بنقيض المحمول، والمحمول بنقيض الموضـوع مـع بقـاء الكيـف. فـإن كانـت القضية كلية موجبة انعكست كلية موجبة كنفسها. وإن كانت كلية سالبة فلابد من تبديل السور الكلي بسور جزئـي، فتـنعكس مـن الكليـة السـالبة إلى جزئيـة، عكـس الواقع في العكس المستوي، فإن الكلية السالبة فيه تنعكس كنفسها، والكليـة الموجبـة تنعكس فيه جزئية موجبة.

انظر: آداب البحث والمناظرة للشنقيطي ق٦٩/١. فإذا طبَّقنا ضـابط عكـس النقـيض الموافـق علـى القضـية المـذكورة في الشـرح اتضـح المعـنى. فالقضـية الأولى هـي: كـل موجود معيَّن. وهي كلية موجبة، وعكس نقيضها الموافق كلية موجبـة أيضـا، وهـي: كل لا معين لا موجـود. وقـول الشـارح: "فمـا لـيس بمعـين لـيس بموجـود" يريـد بـه الكلية، ولكنه حذف حرف السور (كل)؛ لوضوح المعنى المراد، وهو لـيس في مقـام شرح القاعدة المنطقية. والعكس عند المناطقـة ثلاثـة أقسـام: العكـس المسـتوي: وإليـه ينصـرف اسـم العكـس عنـد الإطـلاق. وعكـس النقـيض الموافـق. وعكـس النقـيض المخـالف. لمعرفـة معانيهـا والأمثلـة عليهـا راجـع: آداب البحـث والمنـاظرة ق٦٧/١، حاشية الباجوري على السلم ص ٥٧.

موصوفها معينا[١]، وليس المجموع، ولا كل واحد [ت١/٢٩]، ولا واحداً غير معين؛ لما سبق، فثبت أنَّه معيَّن.

وأيضاً إذا أتى بالجميع، فإنْ أثيب ثواب الواجب على المجموع، أو على كل فرد، أو على غير معيَّن - لزم ما سبق، فلا يثاب إلا على واحد معين.

وأيضا إذا ترك[٢] الجميع إنْ عوقب على المجموع، أو على كل واحد، أو على واحد[٣] غير معين - لزم ما سبق، فلا يعاقب إلا على ترك واحد معيَّن. فهذه أربعة أدلة استُدل بها للقول[٤] المردود.

وقوله: **"وأجيب عن الأول بأن الامتثال بكل واحد"**[٥]، وتلك الخصال معرِّفات لا مؤثِّرات، فلا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد،

---

(١) لأنَّ غير المعين لا يناسب المعيَّن، ولا وجود له أيضا في نفسه؛ فيمتنع وصفه بالوجوب؛ لاستحالة اتصاف المعدوم بالصفة الثبوتية، فبطل أنْ يكون الواجب غير معين.

انظر: نهاية السول ١/١٤٥.

(٢) في (ص): " تركت ".

(٣) سقطت من (ت)، و(غ).

(٤) في (ص): " القول ". وهو خطأ.

(٥) أجاب المصنف عن الدليل الأول وهو قولهم: إنه إذا أتى بالكل معاً فلا جائز أنْ يكون الامتثال بالكل، ولا بكل واحد، ولا بواحد غير معين. فقال: نختار القسم الثاني وهو حصول الامتثال بكل واحد، ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد. انظر: نهاية السول ١/١٤٧.

وأما المعرِّفات فيجوز اجتماعها على الشيء الواحد[1]، كأفراد العالَم للصانع.

وهذا الجواب يحتمل أمرين:

**أحدهما**[2]: أن يكون المقصود منه الردُّ على الاستدلال فقط، من غير بيان ما يعتقده في[3] أنَّ الامتثال بماذا، وكأنه يقول: دليلك لا يُنتج أنَّ الواجب واحد معين؛ لاحتمال أن يكون الواجب كلَّ واحد، ويكون الامتثال بكل واحد، ولا يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد. وهذا إذا فَسَّرنا الامتثال بفعل الواجب، فإنه[4] يلزم عليه أنَّ ما يقع به الامتثال [ك/٣٧] واجب، ويكون الجواب على هذا جدَلياً، والجواب التحقيقي[5] أنَّ الامتثال بواحدٍ لا بعينه، وهو موجود في ضمن كل واحد[6].

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) سقطت من (ص).

(٣) في (ص): " من ".

(٤) سقطت من (ص)، و(غ).

(٥) في (ت): " الحقيقي ".

(٦) لما قال: إنَّ الامتثال بواحد لا بعينه، وقد سبق أنْ بَيَّن أنَّ الامتثال بواحد غير معين مستحيل- قال هنا: وهو (الواحد غير المعيَّن) موجود في ضمن كل واحد. أي: في ضمن كل واحد من خصال الواجب المخير، فوجود الواحد غير المعين ضمني في الكل. قال الإسنوي في نهاية السول ١/١٥٠: "غير المعين إنما لا يُوجد إذا كان مجرداً عن المشخصات، ويوجد إذا كان في ضمن شخص، بدليل الكلي الطبيعي، كمطلق الإنسان، فإنه موجود مع أنَّ الماهيات الكلية لا وجود لها".

**والثاني**: أن يكون جوابا تحقيقياً، فإن الامتثال معناه: إما فِعْلٌ يَتَضَمَّن مِثْلَ المأمور به، إذا جعلناه افتعالاً مِن المِثْل الذي هو الشَّبَهُ[١]. وإما الانتصاب والقيام لأداء المأمور به، إذا جعلناه من مَثَلَ على وزن ضَرَب، أي: انتصب[٢]، وعلى كلا التقديرين لا يستلزم [ص١/٧٤] أن يكون المُمْتَثَلُ به[٣] هو الواجب، بل أن يكون الواجب يحصل به[٤]، ولا شك أنَّ الواجب حاصلٌ في هذه الصورة بكل واحد لتضمنه له وقَصْده به[٥]، فيكون الامتثال بكل واحد وبالمجموع أيضاً؛ لتضمنه[٦] الواجب، وهو[٧] واحد لا بعينه. أو يكون الامتثال بكلِّ واحد وكلٌّ واحدٍ واجباً، على معنى

---

(١) يعني: أنَّ الامتثال من باب افتعال، والمصدر هو المِثْل بمعنى الشِّبْه، فيكون معنى امتثال: فِعْل المِثْل، أي: أنَّ العبد فعل مِثْل المأمور به لا ذات المأمور به، فقد أدَّى مثل الواجب لا الواجب ذاته.

(٢) انظر: المصباح ٢/٢٢٧-٢٢٨، وفيه: "ومَثَلْتُ بين يديه مُثُولاً، من باب قعد: انتصبت قائماً). وانظر: لسان العرب ١١/٦١٠-٦١٤.

(٣) سقطت من (ت)، و(غ).

(٤) في الصورة الأولى سبق أنْ بينا أنَّ فِعْل المِثْل لا يستلزم أداء الواجب ذاته، وفي الصورة الثانية إذا كان الامتثال بمعنى القيام لأداء المأمور به، فليس هو فعل المأمور به - بل هو القيام والانتصاب لأدائه، بمعنى التهيؤ لفعله، لا فِعْله ذاته، فيكون الامتثال على هذه الصورة ليس هو الواجب ذاته، بل إن الواجب يحصل بالتهيؤ والانتصاب، كما أنَّ الواجب يحصل بفعل المِثْل.

(٥) في (ت): "وقصد به".

(٦) أي: لتضمن المجموع.

(٧) في (ص)، و(ك): " وهذا ".

ما قدمناه عن الفقهاء، فيصير جوابا تحقيقياً على المذهبين[١].

وفي الوجه الأول هو جواب جدلي على المذهبين[٢].

وقوله: "**أو**[٣] **بواحدٍ غير معيَّن ولم يُوجد**" جوابه[٤] أنَّ غير المعين له معنيان:

**أحدهما**: أنَّه[٥] المقيَّد بقَيْدِ عدمِ التعيين، وهذا هو الذي لم يُوجد.

**والثاني**: أحدها[٦] لا بقيد (التعيين ولا بقيد)[٧] عدم التعيين، وهذا موجود في ضمن المعيَّن، وهو المقصود هنا، فقولك: "**ولم يوجد**" ممنوع.

وهذا جواب تحقيقي على المعنى المتفق عليه في المذهبين.

وقوله: "**أو**[٨] **بواحد معيَّن، وهو المطلوب**"، وعللناه بأن ما وقع

---

(١) فالامتثال هنا يتحقق بفعل خصلة واحدة من الخصال المخيَّرة، أو بالمجموع؛ لأنَّه متضمن للواجب، سواء اعتبرنا أنَّ الواجب واحد لا بعينه، أو كل واحد واجباً بشرط أن لا يُفعل غيره على قول الفقهاء.

(٢) أي: مذهب الفقهاء وغيره، بناءً على أنَّه قُصِد به إبطال دليل الخصم، لا تحقيق الصواب.

(٣) سقطت من (ص).

(٤) أي: جواب قول الخصم في دليله الأول: إن الامتثال بواحد غير معين لا يجوز؛ لعدم وجوده.

(٥) سقطت من (ص)، و(غ)، وفي (ت)، و(ك): " أن ". والصواب ما أثبته.

(٦) أي: أحد الخصال المعينة.

(٧) سقطت من (ص).

(٨) سقطت من (ص).

الامتثال به هو الواجب- يتوجه عليه مَنْعٌ؛ لما[1] قدمناه في تفسير الامتثال[2].

وقوله: "**وعن الثاني**" يعني: الوجوبُ وصفٌ[3] معيَّن، فيستدعي محلاً معيناً، بأنه[4] يستدعي أحدها لا بعينه.

كالحرارة وهي معلول معينٌ يستدعي[5] إما الشمس، وإما النار، فهي علة غير معيَّنة[6].

واعلم أنّ المعيَّن يطلق على المشخَّص[7]، وليس هو المراد هنا[8] في الطرفين[9]، ويُطلق على المعلوم المتميِّز، فإنه له تعين بوجه ما،

---

(١) في (ت): " مما ". وفي (غ): " ما "، وفي (ك): "كما"

(٢) سبق أنْ بين أنّ الامتثال يكون بفعل مِثْل الواجب، أو الانتصاب والقيام لأداء الواجب، فليس الامتثال يستلزم أنْ يكون بفعل الواجب ذاته.

(٣) في (ص): "وصفه". وهو خطأ؛ لأنّ المعنى أنّ الوجوب ذاته وصف، فيستدعي محلا معيَّنا يتعلق به، ويُوصف ذلك المحل بأنه واجب. وهذا كما سبق بيانه هو دليل الخصم الثاني. انظر: نهاية السول ١/١٤٥.

(٤) في (ص): " فإنه ". وهو خطأ؛ لأنّ المعنى: أنّ الجواب عن الدليل الثاني للخصم بأنه.

(٥) في (ت): " فيستدعي ".

(٦) وكالحدث، فإنه يستدعي علةً مِنْ غير تعيين، وهو إما البول أو اللمس أو غير ذلك. انظر: نهاية السول ١/١٥٠.

(٧) في (غ): "الشخص".

(٨) في (ت): " هاهنا ".

(٩) يعني: أنّ المعين يطلق على المشخص، وهو واحد بذاته، وليس هذا المعنى هو المراد عند الطرفين: القائلين بالتعيين وعدمه.

فيطلق[1] على أحدها أيضا أنَّه معين[2] بهذا الاعتبار، ويطلق على ما ليس بينه وبين غيره إبهام[3]، فأحدها بهذا التفسير غير معين[4]، والوجوب معيَّن؛ فلذلك جرى البحث فيه[5][6]، ولا يلزم [غ١/٢٣] أن يكون المحل مساوياً للحالّ في ذلك[7].

وقوله[8]: "**وعن الآخَرَيْن**"، يعني: الثواب والعقاب بأنه يستحق[9] ثواب أمور، ولا يجوز ترك كلها ولا يجب فعلها، يعني: ثواب واجبات

---

(١) سقطت الفاء من كلمة: فيطلق في (ص): ويطلق. وهو خطأ؛ لأنَّ المعنى لا يصح بالواو، إذ يوهم أنَّه إطلاق مستقل، وهو ليس كذلك، بل المعنى أنَّه تفريع على الإطلاق الذي قبله، فيطلق المعين (بمعنى المعلوم المتميز) على أحد الخصال المخيرة.

(٢) في (ص): " يتعين ".

(٣) حاصل هذا الكلام أنَّ المعين يطلق بإطلاقات ثلاث: الأول: المشخص، ولا يراد هنا. الثاني: المعلوم المتميز، فإن هذا المعنى له تعين بوجه ما، فيطلق على أحد الخصال أنَّه معين باعتبار هذا المعنى. الثالث: ما ليس بينه وبين غيره إبهام، كالإعتاق مثلا، فإنه ليس بينه وبين معنى الإطعام إبهام.

(٤) أي: إذا قلنا: أحد الخصال المعينة، وأردنا بالمعيَّنة: ما ليس بينها وبين غيرها إبهام- فهذا التعيين ليس بتعيين؛ لأنَّه غير منحصر، فلا يكون تعييناً.

(٥) سقطت من (ص).

(٦) قوله: "فلذلك جرى البحث فيه" أي: في الوجوب وفي محله.

(٧) أي: لا يلزم أنْ يكون محل الوجوب معينا إذا كان الوجوب معيناً، فقد يكون الوجوب معيناً وهو الحالّ، والمحل غير معين، كما هو في خصال الواجب المخيَّر، فالوجوب معين وهو الكفارة، والمحل غير معين.

(٨) انظر قول المصنف في ص: ٢٢٨.

(٩) أي: إذا أتى بجميع الخصال المخيرة. وفي (ص)، و(ك): "مستحق".

مخيرة، وهو أزْيَد من ثواب بعضها سواء اقتصر عليه أو ضم إليه نفلاً آخر، وأنقص من ثواب الواجبات المعيَّنة، ولكل منهما[1] رتبة من الثواب عند الله تعالى.

وكذا العقاب إذا تركها يستحق العقاب على ترك مجموع أمور، كان المكلف مخيراً بين تَرْك أيٍّ واحدٍ شاء منها بشرط فِعْل الآخر[2].

وقال بعضهم في الثواب والعقاب: إنه [ص١/٧٥] يستحق ثواب الواجب على فعل أكثرها ثواباً، ويستحق على الترك عقابَ أدونها عقاباً[3]، فأما ما قاله في العقاب فيظهر اتجاهه، وما قاله في الثواب مراده به الثواب على الواجب، وما عداه تطوع يثاب عليه ثواب التطوع[4]، وبهذا يُعلم أنَّ الخلاف في الثواب خلاف في أنَّه إذا فعل الجميع ما الذي

---

(١) في (غ): " ولكل واحد منهما ".

(٢) يعني: إذا ترك جميع الخصال فيعاقب على ترك الكل، لا على واحدة لا بعينها، في حين أنَّه لو فعل خصلةً واحدة جاز له ترك الباقي.

(٣) قال بهذا القول ابن بَرْهان كما في المسودة ص٢٨، والبحر المحيط ١/٢٥٨، وحكاه ابن السمعاني عن الأصحاب كما في البحر.

(٤) هذا فيما يظهر تأويل من السبكي لهذا القول؛ لأنَّه يرى أنَّ أكثرية الثواب تكون بسبب الوجوب، والمشقة ليس لها علاقة بالوجوب، فما وقع واجباً كان أكثر ثواباً، وما كان تطوعاً كان أقل ثواباً، فهو يفسِّر قول القائل: إنه يستحق ثواب الواجب على فعل أكثرها ثواباً (والذي يظهر من معناه: أكثرها مشقة) بتفسير آخر، ويقول: معناه أكثرها ثوابا ما وقع واجبا، وما وقع نفلا فهو أقل ثواباً، فالأكثرية للوجوب كيفما كان وهذا في نظري تفسير بعيد، يخالف قصد القائل، والله تعالى أعلم.

يقع واجبا؟.

وحكى القاضي قولا ثالثا أنّ الذي يقع واجبا هو العتق؛ لأنَّه أعظم ثواباً؛ لأنَّه أنفع وأشق على النفس. وأُورد[1] عليه بأنه قد لا يكون كذلك.[2]

ويحتمل عندي قول رابع، وهو أنَّه لا يثاب، ولا[3] يعاقب إلا على أحدها؛ لأنَّه الواجب على قولهم، و[4]هذا الخلاف شبيه بالخلاف فيما إذا طَوَّلَ الطمأنينة في الصلاة، أو مسح جميع الرأس في الوضوء، هل يقع الجميع واجبا أوْ لا ؟.

وبه[5] يُعلم أنَّ محل الأقوال الأربعة إذا فعل الجميع، أما قبل[6] الفعل فليس إلا ما قدمناه من أحدها (أو الجميع)[7][8].

---

(١) في (ت)، و(غ): " ورُدَّ ".

(٢) كمَلِكٍ يملك كثيراً من العبيد، فلا يشق عليه العتق.

(٣) سقطت من (ت)، و(ص)، و(ك).

(٤) سقطت الواو من (ت).

(٥) سقطت من (ص).

(٦) في (ص): " قيد ". وهو تحريف.

(٧) في (ص)، و(غ)، و(ك): " والجميع ". وهو خطأ.

(٨) انظر ما سبق في: المحصول ١/ ق٢/ ٢٦٦، التحصيل ١/٣٠٢، الحاصل ١/٤٤٦، المستصفى ١/٢١٨، جمع الجوامع على المحلي ١/١٧٥، البحر المحيط ١/٢٤٦، نهاية السول ١/١٣٢، السراج الوهاج ١/١٣٣، شرح الأصفهاني ١/٨٦، شرح الكوكب ١/٣٧٩، شرح مختصر الروضة ٢/٢٨٩، شرح العضد على ابن الحاجب ١/٢٣٥، بيان المختصر ١/٣٤٥، المعتمد ١/٧٧، مناهج العقول ١/٧٣.

**فرع**: إذا باع قفيزاً من صُبْرة فالمعقود عليه قفيزٌ لا بعينه، يعني[1] القدر المشترك بين أقفزة الصبرة، وقالوا: إنّ معناه: كل واحد منها على البدل، كما قالوا في خصال الكفارة، وعندي أنّه كعتق الرقبة، وقد تقدم تحريره. وإذا اختار المشتري واحداً منها لا يقول: إنه كان معيَّناً، بل تعين[2] فيه بعد[3] إبهامه، وكذا إذا دَعَت المرأةُ إلى تزويجها مِنْ كفأين وجب[4] من أحدهما، كالمستعدِّين للإمامة، (أما إذا)[5] طَلَّق إحدى امرأتيه أو أَعتق أحد عبديه، فهو كخصال الكفارة سواء، ولا اختصاص للطلاق والعتق بواحد معين، فإذا اختار تَعيَّن ما يختاره[6][7].

**(تذنيب:**

**الحكم قد يتعلق على الترتيب، فَيَحْرُم الجمع، كأكل المذكّى والميتة، أو يباح كالوضوء والتيمم، أو يُسَن [ت١/٣٠] ككفارة الصوم).**

---

(١) في (ك): "بمعنى".

(٢) في (ص): " يعين ".

(٣) سقطت من (ص).

(٤) في (ص): " زُوِّجت ".

(٥) في (ص): " وإذا ".

(٦) يعني: أنّ الحكم غير مختص بواحد معين، بل الحكم غير معين، فإذا طلق إحدى امرأتيه من غير تعيين فهذا مبهم، فإذا سئل الزوج عن ذلك فاختار للطلاق واحدة- فهنا يتعين الطلاق، وكذا لو أعتق أحد عبديه – فإن العتق مبهم لا يقع، فإذا سئل واختار للعتق واحدا – وقع العتق على المعين.

(٧) انظر هذا الفرع في: المحصول ١/ ق٢/٢٧٧، التحصيل ١/٣٠٣، البحر المحيط ٢٥٧/١.

**التذنيب** [ك/٣٨]: من قولهم: ذَنَّب الرجلُ عمامتَه إذا أَفْضل منها شيئاً فأرخاه كالذَّنَب، وذنَّبت البُسْرة بدا فيها الإرْطاب مِنْ قِبَل ذَنَبها[١].

فالتذنيب هنا معناه: تتمة للمسألة[٢]، وليس فرعاً منها؛ لأنها في المخيَّر وهو في المرتَّب[٣]، ولكن التخيير والترتيب[٤] اشتركا في أنَّ كلاً منهما حُكْمٌ يتعلق بأمور، فإباحة الميتة مرتبة [ص١/٧٦] على إباحة المذكى[٥]، ويحرم الجمع بينهما؛ لعدم الاضطرار المبيح للميتة، ووجوب التيمم وإباحته مرتب على الوضوء؛ لاختصاصه[٦] بحالة العجز.

وقال المصنف: إنه يباح الجمع بينهما، وكذا في «المحصول» وغيره[٧].

وكنتُ أُصَوِّر هذا للطلبة بما إذا خاف من استعمال الماء؛ لمرض، ولم ينته خوفه إلى أن يَقْطع أو يَظُن بالضرر المانع من جواز استعمال الماء، فإنه

---

(١) أي: مُؤَخَرِها، ويقال للبُسْر الذي قد بدا فيه الإرْطَاب مِنْ قِبَل ذَنَبه: التَّذْنُوب، والواحدة تَذْنُوبة، في لغة التميميين، وفي لغة أسد: التُّذْنُوب. لسان العرب ١/٣٩٠. وفي المصباح ١/٦٧ (مادة بلح): "البلح: ثمر النخل ما دام أخضر، قريباً إلى الاستدارة، إلى أنْ يغلظ النوى، وهو كالحُصْرم من العِنَب، وأهل البصرة يسمونه الخَلال، الواحدة بلحة وخَلالة، فإذا أخذ في الطول والتلون إلى الحمرة أو الصفرة فهو بُسْر، فإذا خلص لونُه (أي: تكاملت حمرته أو صفرته)، وتكامل إرطابه فهو الزهو".

(٢) انظر: نهاية السول ١/١٥٧.

(٣) أي: لأنَّ المسألة الأولى في المخيَّر، وهو -أي: التذنيب- في مسألة المرتب.

(٤) في (غ): " المخير والمرتب ".

(٥) في (ص): " المضطر ". وهو خطأ.

(٦) أي: التيمم.

(٧) انظر: المحصول ١/ ق٢/٢٨٣، التحصيل ١/٣٠٤، الحاصل ١/٤٥١.

يباح له التيمم لأجل الخوف، ولا يمتنع الوضوء لعدم تحقق الضرر، فإذا تيمم صح تيممُه، فإذا أراد أن يتوضأ بعد ذلك جاز، كما قيل في قوله تعالى: ﴿وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾[1] (إذا جعلناه)[2] خطابا لمن يُطَوَّق[3][4] الصوم ولا يُطِيقه، كالشيخ الكبير فيجوز له الفطر والفدية، ولو حَمَل على نفسه وصام كان خيراً له[5].

ولا يُقال فكان على قياس هذا أن يُسَنَّ الجمع؛ لأنَّ الوضوء أفضل؛ لأنا نقول صحيح أنَّ الوضوء أفضل، لكن كلامه في الجمع وهو يحصل بإضافة التيمم إليه، وليس بأفضل، بل هو مباح[6]، وهذا التصوير على حُسْنه يَخْدِش فيه شيء واحد، وهو أنَّه إذا توضأ بطل التيمم؛ لأنها[7]

---

(١) سورة البقرة : ١٨٤.

(٢) في (ص)، و(ك): " وإذا جعلناه ". وهو خطأ.

(٣) في (ت): "يُطيِّق" أي: يتكلف على جُهْد ومشقة.

(٤) في (ص): " لمن يمكنه ". وهو خطأ. والظاهر أنَّ ناسخ (ص) تصرف في الكلمة لما لم يتضح له المعنى.

(٥) انظر: بداية المجتهد ١/ ٣٠١، تفسير أبي السعود ١/١٩٩، تفسير القرطبي ٢/٢٨٦. قال القرطبي: "ومشهور قراءة ابن عباس (يُطَوَّقُونَهُ) بفتح الطاء مخففة وتشديد الواو، بمعنى يُكَلَّفُونَه"، وفي لسان العرب ١٠/٢٣١: "ومن الشاذ قراءة ابن عباس ومجاهد وعكرمة: وعلى الذين يُطَوَّقُونه، ويَطَّوَّقُونه، ويُطَيَّقُونه، ويَطَّيَّقُونه...". وانظر: القاموس المحيط ٣/٢٦٠، مادة (الطوق).

(٦) يعني: أنَّه يقول: صحيح أنَّ الوضوء أفضل، لكن كلام المصنف ليس في أفضلية الوضوء، بل في الجمع بين الوضوء والتيمم، وهو -أي: الجمع- يحصل بإضافة التيمم إلى الوضوء، وليس الجمع بينهما بأفضل من الوضوء، بل هو -أي: الجمع- مباح.

(٧) في (ص): " فإنها ".

طهارةُ ضرورةٍ، ولا ضرورةَ هنا، فلم يجتمع الوضوء والتيمم، وإذا لم يُمكن اجتماعهما لا يوصف بالإباحة ولا بغيرها[1].

وقوله: "**ككفارة الصوم**"، يعني كفارة[2] الوقاع في صوم[3] رمضان يجب به الإعتاق، فإن لم يجد فالصيام، فإن لم يجد فالإطعام، وكذا كفارة الظهار، ولو مَثَّل بها المصنف- كان أحسنَ؛ للنَّصِّ عليها في القرآن.

وكفارة الوقاع قال مالك بالتخيير فيها[4]، ويمكن حمل كلام المصنف على الصوم في كفارة اليمين، فإنه مرتب على الخصال الثلاث المخير فيها[5]، وأيًّا ما كان فالحكم بأن الجمع سنة يحتاج إلى دليل ولا أعلمه، ولم أر أحداً من الفقهاء صرح باستحباب الجمع، وإنما الأصوليون ذكروه ويحتاجون إلى دليل عليه، ولعل مرادهم الورع والاحتياط بتكثير أسباب براءة الذمة، كما أَعتقت عائشة ﵂ عن نذرها في كلام ابن الزبير رقاباً كثيرة، وكانت تبكي [ص١/٧٧] حتى تَبُلَّ دموعُها خمارَها[6].

---

(١) قال الإسنوي في نهاية السول ١٥٩/١: "التمثيل بالتيمم فاسد؛ لأنَّ التيمم مع وجود الماء لا يصح، والإتيان بالعبادة الفاسدة حرام إجماعاً؛ لكونه تلاعباً، كما صرحوا به في الصلاة الفاسدة، فإنْ فُرِض أنَّه استعمل التراب في وجهه ويديه لا على قصد العبادة فلا يكون تيمما ".

(٢) في (ص): " ككفارة ".

(٣) في (غ): " شهر ".

(٤) انظر: شرح الزرقاني على الموطأ ١٧٢/٢.

(٥) وهي: العتق، أو إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم. مخيَّر بين هذه الثلاث، فإن لم يستطع- صام ثلاثة أيام.

(٦) أخرجه البخاري ١٢٩١/٣، في المناقب، باب مناقب قريش، رقم الحديث ٣٣١٤، =

(وهذه الأقسام الثلاثة التي ذكرها المصنف في المرتب)[1].

ولعلهم أيضاً لم يريدوا أنَّ الجمع قبل فعله مطلوب، بل إذا وقع كان بعضه فرضاً وبعضه ندباً، وعبارة القاضي تقتضي هذا، ويكون هذا من باب النوافل المطلقة، ومَثَّل القاضي بالمسح والغَسْل أيضاً، فإنْ أراد مسح الخف فالقول بأنه إذا فعله بعد غَسْل الرجلين[2] يكون مندوباً في غاية البعد.

(وإذا كَفَّر بالعتق ثم صام)[3] بنية الكفارة، ينبغي أن يأتي فيه الخلاف المشهور في أنَّه إذا بطل الخصوص هل يبطل العموم؟.

وهذه الأقسام الثلاثة التي ذكرها المصنف في المرتَّب ذكر في «المحصول» مِثْلَها في المخيَّر أيضا[4].

---

= وفي ٥/٢٢٥٥، كتاب الأدب، باب الهجرة، رقم الحديث ٥٧٢٥. وأخرجه البخاري في الأدب المفرد ص١٤٣، رقم ٣٩٧. وابن حبان كما في الإحسان ١٢/٤٧٨-٤٧٩، رقم الحديث ٥٦٦٢. والبيهقي ٦/٦١-٦٢، في كتاب الحَجْر، باب الحجر على البالغين بالسفه. وأخرجه أحمد بدون بكائها في المسند ٤/٣٢٧، ٣٢٨.
وقد ذكر الحافظ في النكت الظراف هامش تحفة الأشراف (٣٨٥/٨) أن لهذا السند علة بيَّنها إبراهيم الحربي في كتاب " النهي من الهجران ". وبيَّنها الحافظ في الفتح (٤٩٣/١٠) وهي في تحرير اسم الراوي هنا عن عائشة رضي الله عنها، فلا يضر في صحة الحديث ؛ إذ العلة غير قادحة.

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ص)، و(غ)، و(ك): "الرجل".

(٣) في (ص): "وإذا كفرنا بالعتق صار". وهو خطأ.

(٤) أي: المصنف اكتفى بالتمثيل على ما يحرم الجمع بينه فيما يكون مأموراً به على =

ومَثَّلَ المحرَّم بتزويج المرأة من كفأين، والمباح بستر العورة بثوب بعد ثوب [غ١/٢٤]، والمندوب بالجمع بين خصال كفارة الحنث[١].

وحكمه بندب الجمع في خصال كفارة اليمين يحتاج إلى دليل كما قدمناه، وتمثيله المخيَّر بالتزويج من كفأين، والستر بثوبين- مَبْنِي على ما سبق منه ومن غيره.

وعندي أنَّ الواجب القدر المشترك كما سبق، لكن التمثيل صحيح فيه أيضا[٢].

**(الثانية: الوجوب إنْ تَعَلَّق بوقت: فإما أنْ يُساويَ الفعلَ كصوم رمضان وهو المضيَّق، أو يَنْقُصَ عنه فيمنعه مَنْ مَنَع[٣] التكليف بالمحال، إلا لغرض القضاء كوجوب الظُّهْر على الزائل عُذْره (وقد بقي قدر تكبيرة)[٤]، أو يزيد عليه، فيقتضي إيقاع الفعل في جزء من أجزائه[٥]؛ لعدم أولوية البعض.**

---

= الترتيب، والإمام في "المحصول" مَثَّل للنوعين: النوع الذي ذكره المصنف، وما يحرم الجمع بينه فيما يكون مأموراً به على التخيير (أي: الواجب المخير)، أو: على البدل، كما هي عبارة الإمام.

(١) انظر: المحصول ١/ ق٢/٢٨٣.

(٢) انظر: نهاية السول ١/١٥٥، السراج الوهاج ١/١٤٥، شرح الأصفهاني على المنهاج ١/٩٢.

(٣) في (ص): "يمنع".

(٤) في (غ): "وقد بقي من الوقت تكبيرة".

(٥) في نهاية السول ١/١٦٠، والسراج الوهاج ١/١٤٧: "في أيِّ جُزْءٍ من أجزائه".

وقال المتكلمون: يجوز تركه في الأول بشرط العزم، وإلا لجاز ترك الواجب بلا بدل.

وَرُدَّ بأنَّ العزم لو صلح بدلاً لتأدَّى الواجب به، وبأنَّه لو وجب العزم في الجزء الثاني لتعدد البدل، والمبدل واحد.

ومنا من قال: يختص بالأول، وفي الآخِر قضاء.

وقالت الحنفية: يختص بالآخر، وفي الأول تعجيل.

وقال الكرخي[1]: الآتِي به[2] في الأول إنْ بقي [ك/٣٩] على صفة الوجوب يكون ما فعله واجباً.

احتجوا بأنه لو وجب في أول الوقت لم يجز تركه. قلنا: المكلف مُخَيَّر بين أدائه في أي جزء من أجزائه).

كما أنَّ الواجب ينقسم إلى [ص/١/٧٨] معيَّن ومخيَّر، كذلك ينقسم إلى مضيَّق وموسَّع، والمضيق والموسع بالحقيقة هو الوقت، ويُوصف به الواجب والوجوب مجازاً، ومقصوده الواجب بالفعل.

(١) هو عبيد الله بن الحسين بن دلَّال، البغداديّ الكرخي الفقيه الزاهد. ولد سنة ٢٦٠ هـ. قال الذهبي رحمه الله: "انتهت إليه رئاسة المذهب، انتشرت تلامذتُه في البلاد، واشتَهَر اسمه، بعد صيتِه، وكان من العلماء العُبَّاد ذا تهجدٍ وأورادٍ وتألُّه". كان رأساً في الاعتزال. توفي -رحمه الله- سنة ٣٤٠هـ. انظر: سير ١٥/ ٤٢٦، الجواهر المضِيَّة ٢/٤٩٣.

(٢) سقطت من (ص)، و(غ)، وهي ليست في نهاية السول ١/١٦٥، والسراج الوهاج ١/١٥٥، وشرح الأصفهاني ١/٩٤.

الواجب إن زاد وقته على قدره فهو الموسَّع، وإلا فهو المضيق. وهذا على قسمين[1]:

**أحدهما**: أن يساويَه[2]، فيجوز التكليف به، وقد وقع كصوم نهار رمضان، لا يزيد الزمان على الواجب، ولا الواجب على الزمان.

**والثاني**: أن ينقص الوقت عن الفعل، فإن كان الغرض من ذلك وقوعُ الفعلِ جميعِه في الزمان الذي لا[3] يسعه، فلم يقع هذا في الشريعة، وهو تكليفُ ما لا يطاق يجوِّزه مَنْ جوَّزه، ويمنعه مَنْ منعه.

وإن كان الغرض[4] أن يبتدئ في ذلك الوقت ويُتمه بعد ذلك، أو أن[5] يترتب[6] في ذِمَّته ويفعله كلَّه بعد ذلك- فهذا جائز، وواقع فيما

---

(١) في (غ): "وعلى هذا قسمان". وفي (ص)، و(ك): "وعلى هذا قسمين". وهو خطأ من الناسخ؛ لأنَّ "قسمين" مبتدأ مؤخَّر.

(٢) أي: يساوي الوقتُ الفعلَ.

(٣) في (ك): "لم".

(٤) أي: وإن كان الغرض من هذا النقص.

(٥) سقطت من (ص).

(٦) أي: يثبت ويستقر. في المصباح ٢٣٣/١: "رَتَب الشيءُ رُتُوباً، من باب قعد: استقر ودام"، وفي اللسان ٤٠٩/١ : "رَتَبَ الشيءُ يَرْتُب رُتُوبا، وترتَّب: ثبت فلم يتحرك... ورتَّبه ترتيباً : أثبته.... وعيشٌ راتِبٌ: ثابت دائم. وأمر راتب، أي: دارٌّ ثابت ".وانظر: القاموس المحيط ٧١/١، مادة (رتب). وبهذا يُعلم أنَّ ما شاع على الألسن من أنَّ رتَّب بمعنى نَظَّم لَحْنٌ وخطأ؛ ولذلك قام طابعوا هذا الكتاب (وأقصد الطبعة التوفيقية الأولى لهذا الكتاب) بتغيير الكلمة التي في الأصل (يترتب) =

لو أسلم الكافر، أو أفاق المجنون، أو بلغ الصبي، أو طهرت الحائض، وقد بقي من الوقت مقدارُ ركعةٍ (وَوُسِّع ما بعده لبقيتها)[1]- فإن تلك الصلاة تجب، وكذا إذا بقي مقدارُ تكبيرةٍ على أصح القولين كالركعة، وهذا يَطَّرد في الصلوات الخمس[2].

وإذا كان كذلك في آخر وقتِ صلاةٍ يُجمع ما قبلها معها: كالعصر والعشاء[3] - فتجب الأولى أيضا وهي[4] الظهر والمغرب[5]؛ ولذلك[6]

---

= وإبدالها بكلمة (يثبت) ظناً منهم أنّ الأولى خطأ، وبالطبع فإن خطأ المطبعة التوفيقية قد وجد في نسخة د/ شعبان؛ لأنّ نسخته المطبوعة منسوخة من التوفيقية بلا شك ولا ريب.

(١) في (ص): " وَوَسِع ما بعده بقيتها ". أي: وَسِع ما بعد الوقت بقية الركعات من الصلاة، وعلى المُثْبَت في أعلى الصفحة يكون المعنى: وَوُسِّع ما بعد الوقت لبقية الصلاة. أي: أنّ الصلاة يُوسَّع وقتُها إلى ما بعد انتهاءِ الوقت؛ لإكمال ما تبقى.

(٢) قال النووي رحمه الله تعالى في المجموع ٣/٦٥: "وإنْ بقي من الوقت قدر تكبيرةٍ فما فوقها مما لا يبلغ ركعة- فقولان: أصحهما باتفاق الأصحاب تلزمه تلك الصلاة ".

(٣) أي: وإذا كان هذا الأمر -وهو بقاء ما يسع ركعة واحدة، أو تكبيرة واحدة -في آخر وقت صلاةٍ يُجمع ما قبلها معها، مثل صلاة العصر يُجمع معها صلاة الظهر، وصلاة العشاء يُجمع معها صلاة المغرب.

(٤) في (ص): " فهي ".

(٥) أي: فتجب صلاة الظهر مع العصر، وصلاة المغرب مع العشاء، في حق الكافر إذا أسلم وبقي من وقت العصر أو العشاء مقدارُ ركعة أو مقدارُ تكبيرة الإحرام، وكذا المجنون إذا أفاق، والصبي إذا بلغ، والحائض إذا طهرت. انظر: المجموع ٣/٦٤-٦٦.

(٦) في (ك): "وكذلك". وهو خطأ.

مثَّل المصنف بالظهر [ت١/٣١] وأطلق القضاء حتى يشمل وقت الضرورة، وهو وقت العصر بالنسبة إليها[(١)].

والضمير في قول المصنف "**يساوي**" و"**ينقص**" و"**يزيد**" للوقت.

وفي قوله: "**وهو**" يصح[(٢)] إعادته للوقت وللوجوب[(٣)] وللواجب، وهو مقصوده على ما سبق.

وقوله: "**لغرض القضاء**" كأنه بَنَى على قول مَنْ يقول: إنَّ الصلاة إذا وقع بعضها خارج الوقت يكون قضاء إما كلها، وإما الخارج عنها.

والصحيح من مذهب الشافعي أنَّه متى وقع[(٤)] ركعة منها في الوقت فالكل أداء[(٥)].

---

(١) يعني: ولأجل وجوب الظهر مع العصر لمن أدرك آخر وقت العصر بقدر تكبيرة؛ مَثَّل المصنف بالظهر، وأطلق القضاء ولم يحدده بالقضاء في وقت العصر، حيث قال: "إلا لغرض القضاء"؛ وذلك ليشمل القضاءُ قضاءَ الظهر في وقت العصر، وقضاء الظهر بعد العصر، إذا أدرك من العصر مقدارَ تكبيرة واحدة؛ لأنَّ وقت العصر وقت ضرورة للظهر. قال النووي رحمه الله تعالى في المجموع ٣/٦٦: "واستدلوا على وجوب الظهر بإدراك آخر وقت العصر، ووجوب المغرب بإدراك آخر وقت العشاء: بأنهما كالصلاة الواحدة، ووقت إحداهما وقتُ الأخرى في حقِّ المعذور بسفر، وهذا الحكم رواه البيهقي عن عبد الرحمن بن عوف وابن عباس وفقهاء المدينة السبعة، رضي الله عنهم".

(٢) في (ص): "تصح".

(٣) في (ت)، و(ص): "والوجوب".

(٤) في (ك): "أوقع".

(٥) انظر: نهاية المحتاج ١/٣٦٠.

ولم يقل بأن وقت الصبح مثلا يخرج بطلوع الشمس مطلقاً، بل قال: إنْ طَلَعت الشمسُ ولم يُصَلِّ منها ركعة -فقد خرج وقتها.

واستدل على ذلك بقوله ﷺ: "مَنْ أدرك ركعة (من الصبح)[1] قبل أنْ تطلع الشمس فقد أدرك الصبح"[2].

وقليلٌ من [ص١/٧٩] الفقهاء اليوم مَنْ يُحرر هذا بل يعتقد أنَّ الحكم بالأداء يجعل ما بعد الوقت تابعاً للركعة الواقعة في الوقت مع خروج الوقت[3].

ولو حُمِل كلام المصنف على القضاء اللغوي انتفى عنه هذا الاعتراض[4].

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) أخرجه مالك في الموطأ ٦/١، في كتاب وقوت الصلاة، باب وقوت الصلاة، حديث رقم ٥. والبخاري ٢١١/١، في مواقيت الصلاة، باب من أدرك من الفجر ركعة، حديث رقم ٥٥٤، وفي باب من أدرك ركعة من العصر قبل الغروب ٢٠٤/١، حديث رقم ٥٣١. ومسلم ٤٢٤/١، في المساجد ومواضع الصلاة، باب من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك تلك الصلاة، رقم ٦٠٨. والبيهقي في السنن الكبرى ٣٧٨/١، في الصلاة، باب إدراك صلاة الصبح بإدراك ركعة منها.

(٣) يعني: أنَّ هذا خلاف مراد الشافعي، فالشافعي يرى أنَّ مَنْ أدرك ركعةً قبل خروج الوقت فقد أدرك الوقت، فالصلاة كلها واقعة في وقتها، بخلاف ما قال هؤلاء.

(٤) يعني: لو حمل كلام البيضاوي على القضاء اللغوي: وهو أداء ما عليه، وبراءة ذمته- انتفى عنه هذا الاعتراض، وهو كون الصلاةِ الواقعِ جزءٌ منها في آخر الوقت، وباقيها خارج الوقت، هل هي قضاء كلها، أو ما وقع منها خارج الوقت، أو أنها أداء كلها كما هو مذهب الشافعي؟ فقول المصنف: "إلا لغرض القضاء" ترجيحٌ لقول مَنْ =

وقوله: "**الظهر**"؟ قد بينا أنَّه لا اختصاص لهذا الحكم بها[١].

وقوله: "**الزائل عذره**" مُسْتَنَده تسميةُ الفقهاء الأشياء المذكورة أعذاراً وإن كان الكفر ليس بعذر[٢].

وقوله: "**تكبيرة**" بناه على الأصح.

وقوله: "**فيقتضي**" من هنا إلى آخر الكلام في حكم الواجب الموسع.

واعلم أنَّ الناس اختلفوا فيه[٣]، فمنهم مَنْ اعترف به، ومنهم مَنْ أنكره.

أما المعترفون به: فجمهور الفقهاء، وجمهور المتكلمين من الأشعرية ومن المعتزلة، وهؤلاء المعترفون اختلفوا في جواز تركه أوَّلَ الوقت بلا بدل، مع اتفاقهم على أنَّه يقتضي إيقاعَ الفعل في أيِّ جزء كان.

فجمهور الفقهاء قالوا: بجواز تركه (في أول الوقت)[٤] بلا بدل، ولا

---

= يرى أنها قضاء، فيعترض عليه بأن مذهب الشافعي أنها أداء كلها، فلو حُمِل القضاء على معناه اللغوي: وهو قضاء ما عليه وبراءة ذمته- انتفى عنه هذا الاعتراض.

(١) أي: هذا الحكم عام في جميع الصلوات.

(٢) قال النووي رحمه الله تعالى في المجموع ٣/٦٦: "عادة أصحابنا يسمون هؤلاء (أي: الصبي، والمجنون، والمغمى عليه، والحائض والنفساء، والكافر) أصحاب أعذار، فأما غير الكافر فتسميته معذوراً ظاهرة، ويسمى الكافر معذوراً؛ لأنَّه لا يطالب بالقضاء بعد الإسلام تخفيفاً عنه، كما لا يطالبون تخفيفا عنهم".

(٣) سقطت من (ص).

(٤) في (ص): "في أوله".

يَعْصي حتى يُخلى الوقتُ كلُّه عنه، وهذا الذي قدمه المصنف.

وجمهور المتكلمين قالوا: لا يجوز تركه إلا ببدل، واتفقوا على أنَّ ذلك البدل هو العزم، فإذا تَضَيَّق الوقتُ تَعَيَّن الفعل.

ونصر القاضي هذا القول وردَّه الإمام وغيرُه بأن العزم لو صلح بدلاً لتأدَّى الواجب به.

وفي هذا الرد نظر؛ لأنَّ لهم أن يقولوا: هو[1] بَدَلٌ عن فعله في أول الوقت لا عن فعله مطلقاً، إلا أنَّ ذلك يُعَكِّر عليهم؛ لأنَّ فعله في أول الوقت بخصوصه[2] ليس بواجب، فلا يحتاج تركه فيه إلى بدل.

فالجواب المحرَّر أن يقال: إما أن يكون الفعل في الأول واجباً أوْ لا: إن لم يكن فلا حاجة إلى البدل، وإن كان فإما أن يكون كلَّ الواجب أوْ لا[3]؟

إنْ كان فيتأدى ببدله، وإلا فيلزم أنْ يكون واجبان ولا دليل عليه[4].

---

(١) في (ت): "هذا".

(٢) في (ص): "لخصوصه".

(٣) يعني: فإما أنْ يكون الفعل في أول الوقت هو كلُّ الواجب بحيث لا يبقى واجب في الأجزاء الباقية، أو أنَّ الواجب في أول الوقت ليس كلَّ الواجب، بل بعضَه.

(٤) يعني: إنْ كان الفعل في أول الوقت هو كلُّ الواجب- فيتأدى هذا الواجب ببدله، وهو العزم، كما يقولون عنه إنه بدل. وإن لم يكن الفعل في أول الوقت كلُّ الواجب بل بعضه- فيلزم أنْ يكون واجبان، واجب في أول الوقت، وواجب في ثاني الوقت، ولا دليل عليه.

وقوله: "**لو وجب العزم في الجزء الثاني لتعدد البدل والمُبْدل واحد**"(١) - ممنوع(٢)، أنَّ المبدل واحد؛ لأنَّ العزم في الجزء الأول (بدل عن الفعل في الجزء الأول، والعزم في الجزء الثاني)(٣) [ك/٤٠] بدل عن الفعل في الجزء الثاني. فالبدل متعدد، والمبدل متعدد، وإنما الجواب ما ذكرناه. وهنا فرغ الكلام على الفريق(٤) المعترفين بالواجب الموسَّع.

وأما المنكرون [ص١/٨٠] له فقد تضمنهم قوله: "**ومنا**" إلى آخره، وجملتهم(٥) ثلاث طوائف. وزاد غيره رابعة، وفرقة خامسة قالوا: يختص بالأول، فإنْ فعله فيه كان أداء، وإنْ أَخَّره وفعله في آخر الوقت كان قضاء. وهذا القول نسب إلى بعض أصحابنا.

وقد كثر سؤال الناس من الشافعية عنه فلم يعرفوه، ولا يوجد في شيء من كتب المذهب(٦).

(وأقمت حينا)(٧) من الدهر أظن أنَّ الوهم سَرَى إلى ناقله من قول

---

(١) يعني: لو وجب العزم في الجزء الثاني من الوقت- لتعدد البدل، وهو العزم في أول الوقت، والعزم في ثاني الوقت، والمبدل وهو فعل الصلاة واحد.

(٢) كلمة: "ممنوع"، خبر لكلمة "وقوله" أي: وقوله كذا ممنوع.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في (ص): "الفِرقَ".

(٥) في (ص): "وجميعهم".

(٦) في البحر المحيط ١/٢٨٣: "قال السبكي: سألت ابن الرفعة وهو أوحد الشافعية في زمانه، فقال: تتبعت هذا في كتب المذهب فلم أجده ".

(٧) في (ص): "ولي حين".

أصحابنا: إنَّ الصلاة تجب بأول الوقت وجوباً موسَّعاً. وقول بعضهم: تجب في أول الوقت، وينصبون الخلاف في ذلك مع الحنفية، وقولهم[١]: (إنها تجب)[٢] بآخره.

وقَصْد أصحابنا بقولهم: تجب الصلاة في أول الوقت- كون الوجوب في أول الوقت، لا كون الصلاة في أول الوقت واجبة، فحصل الالتباس في العبارة، ومُتَعَلَّقِ الجار والمجرور[٣].

ثم وقفت في «الأم» (في كتاب الحج، وذلك في الجزء الخامس)[٤]: قال الشافعي: " ذهب بعض أهل الكلام أنَّ فرض الحج على المستطيع إذا لزمه في وقتٍ يُمكنه، فتركه في أوَّل ما يمكنه- كان آثما، كمَنْ ترك الصلاة حتى ذهب الوقت، ويجزئه حجةٌ بعد أول سنة من مقدرته قضاءً، كالصلاة بعد ذهاب الوقت. ثم أعطانا بعضُهم ذلك في الصلاة إذا دخل وقتُها الأول، فتركها وإن صلاها في الوقت، وفيما نذر مِنْ صوم أو وَجَب عليه بكفارة أو قضاء، فقال فيه كله: متى أمكنه فأَخَّره فهو عاص بتأخيره. ثم قال في المرأة يُجْبَر أبوها وزوجها على تركها لهذا المعنى[٥].

---

(١) أي: الحنفية.

(٢) في (ص): "إنما يجب".

(٣) أي: حصل الالتباس في عبارة الأصحاب بقولهم: تجب الصلاة في أول الوقت. إنْ قلنا: الجار والمجرور مُتَعَلِّق بالفعل: تجب- فالوجوب في أول الوقت. وإنْ قلنا: الجار والمجرور متعلِّق بالصلاة- فالصلاة تجب في أول الوقت. والصواب أنَّه متعلق بالفعل، فالوجوب في أول الوقت لا الصلاة.

(٤) في (ص)، و(غ): " في كتاب الحج في ذلك في الجزء الخامس ".

(٥) أي: يجبر أبو المرأة وزوجها على تركها تؤدي الصلاة في أول الوقت، وعلى أنْ =

وقاله معه غيره ممن يفتي[(١)(٢)]. انتهى.

(فقد ثبت هذا المذهب بنقل الشافعي عن غيره)[(٣)]، فلعل بعض النـاس نقل ذلك عن نقل الشافعي، فالتبس ذلك علـى مَنْ بعـده، وظـن أنَّـه مـن مذهب الشافعي.

وعلى كلِّ تقدير لا يخرج نقلُه عن أصحابنا عن الوَهَم، ثم ظاهر كلام الشافعي كما ترى أنَّ القائل بـه يقـول بـالإثم والعصـيان بالتـأخير عـن أول الوقت، والقاضي أبو بكر نقل إجماع الأمة على أنَّ المكلف لا يأثم بتـأخيره عن أول الوقت[(٤)].

ولذلك قال بعضهم: إنه في آخر الوقت قضاء يَسُدُّ مَسَدَّ الأداء.

وما نقله الشافعي أثبتُ وأولى[(٥)]، فينبغي[(٦)] إسقاط [ص١/٨١] هـذه اللفظة[(٧)] والاقتصار على قوله: "قضاء" كما فعـل المصنف، وعـدم نسبـة

---

= تؤدي الحج في أول زمان الإمكان.

(١) أي: وافقه غيره على ذلك.

(٢) انظر: الأم ١١٧/٢. والعبارة التي نقلها الشارح فيها بعض التصرف والحذف.

(٣) في (ص): " فقد ثبت بنقل الشافعي هذا المذهب عن غيره ".

(٤) انظر: التلخيص ٣٤٢/١.

(٥) أي: ما نقله الشافعي ﷺ من الخلاف في هذه المسألة- أولى من نقل القاضـي الإجمـاعَ فيها.

(٦) في (ص): " وينبغي ".

(٧) أي: لفظة "يسد مسـد الأداء" الأوْلى حـذفها، والاكتفـاء بقولـه: "قضـاء"؛ لأنَّ الـذي يقول بالقضاء يُؤَثِّمُ مَنْ أَخَّر الصلاة عن أول وقتها، كما نقل الشـافعي ﷺ، أمـا =

ذلك إلى بعض أصحابنا بل يُنقل قولاً مطلقاً، كما نقله القاضي قولا[1] مطلقا[2].

ولم يَرُدَّ المصنف على هذا القول.

وَوَجْه الردِّ عليه: عدم دلالة الأمر المطلق على الفور، مع ظهور الأدلة من الكتاب والسنة وسِيَرِ السلف على جواز التأخير إلى أثناء وقت الصلاة[3].

**الفرقة الثانية: الحنفية.**

قالوا: يختص بالآخِر، وفي الأول تعجيلٌ يَسْقُط الفرض به، أو نفلٌ يَمنع من الوجوب على اختلاف عنهم في المنقول[4].

**الثالثة : مقالة الكرخي[5].**

---

= على مقتضى ما نقله القاضي من الإجماع - فلا يأثم وإن كان قضاء.

(١) في (ت)، و(ك)، و(غ): "نقلا".

(٢) يعني: الأولى أيضا أن لا يَنْسِبَ المصنفُ هذا القول إلى بعض أصحابنا في قوله: "ومنا من قال: يختص بالأول، وفي الآخِر قضاء"، وأن يَفْعل كما فعل القاضي، فقد نقله قولاً مطلقاً من غير نسبة. انظر: التلخيص ١/٣٤٢.

(٣) يعني: جواز التأخير ما دام الوقت موجوداً، والفعل حاصل في أثنائه.

(٤) هذا قول بعض الحنفية، ونقله السرخسي عن أكثر العراقيين من مشايخه. انظر: أصول السرخسي ١/٣١، فواتح الرحموت ١/٧٤، تيسير التحرير ٢/١٩١.

(٥) وهي: أنَّ الآتي بالصلاة في أول الوقت إنْ أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف- كان ما فعله واجباً، وإن لم يكن على صفتهم بأن كان مجنوناً، أو حائضاً، أو غير ذلك- كان ما فعله نفلا. انظر: نهاية السول ١/١٧٥، فواتح الرحموت ١/٧٤، ومقولة الكرخي مذكورة في المتن؛ ولذلك لم يذكرها الشارح.

**المقالة الرابعة: حكيت عن الكرخي أيضاً**[1]: أنَّ الواجب يتعيَّن[2] بالفعل في أي وقت كان.

**المقالة الخامسة**: أنَّ الوجوب يختص[3] بالجزء الذي يتصل الأداء به، وإلا فآخِرِ الوقت الذي [ت١/٣٢] يسع الفعل ولا يفْضُلُ عنه.

وهذا هو المشهور عند الحنفية؛ لأنَّ سبب الوجوب عندهم كلُّ جزء من الوقت على البدل، إن اتصل اتصل به الأداء، وإلا فآخِره[4].

وإنما عُدَّت هذه الفرقة من المنكرين للواجب الموسَّع مع قولهم إنَّ الصلاة مهما أُدِّيت في الوقت كانت واجبة؛ لأنهم لم يُجَوِّزوا أنْ يكون الوقت فاضلاً عن الفعل.

وقول المصنف: "**احتجوا**" أي: الحنفية ومَنْ قال قريباً مِنْ قولهم كالكرخي وبقية المقالات التي حكيناها.

وقولهم: "**لو**[5] **وجب في أول الوقت**" فيه ما نبهنا عليه من الإلباس؛

---

(١) سقطت من (ص)، و(غ).

(٢) في (ك): "معيَّن".

(٣) في (ت)، و(ك): "مختص".

(٤) فمذهب عامة الحنفية أنَّ وقت الوجوب هو الجزء الذي يتصل به الأداء من الوقت، فإن لم يُؤَدَّ فيه انتقل للذي يَليه، وهكذا، حتى إذا لم يَبْق من الوقت إلا قدْر ما يسع الفرضَ تَعَيَّن لأدائه، وكان هو سبب الوجوب، وإن خرج الوقت كان سببُ الوجوب جميعَ الوقت. انظر: تقسيمات الواجب وأحكامه ص، د/ مختار بابا، وانظر: فواتح الرحموت ١/٧٦.

(٥) سقطت من (ص).

لأنَّ فيه معنيين:

**أحدهما**: لو وجب في أول الوقت – فِعْلُه في أول الوقت وهذا هو الذي قصدوه.

وقولهم مع ذلك: "**لم يجز تركه**" يمكن مَنْعُه على مذهب المتكلمين؛ لأنَّ الواجب لا يجوز تركه وتَرْكُ بَدَلِه، أما تركه وَحْده مع الإتيان ببدله فجائز، ويمكن تسليمه ولا يضرنا.

**والمعنى الثاني**: لو(١) وَجَبَ في أول الوقت فِعْلُه في أي جزء كان، وهذا مقصودنا. ومع هذا لا يصح قولُهم: "لم يجز تركه في أول الوقت"؛ لأنَّ الذي لا يجوز تركه هو الواجب، وفعله أول الوقت ليس بواجب، والواجب هو الفعل في أيِّ جزء كان، وهذا لا يجوز تركه، وهذا معنى قول المصنف: "**قلنا المكلف مخيَّر**(٢)".

**(فائدة)** : قول المصنف: " **إنْ تَعَلَّقَ بوقت** " يَحْتَمل أنْ يريد به(٣) إنْ تَعَلَّق بوقت(٤) على سبيل القصد، كما فسرنا العبادة المؤقتة به(٥) [ص١/٨٢] فيما سبق، ويحترز به عما لا يكون [ك١/٤١] (كذلك)(٦)،

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ص): "يخير".

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في (ص): "الوقت". وهو خطأ.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) في (ص): " لذلك ". وهو خطأ.

فلا يقال فيه إنه[1] ينقسم إلى مضيَّق وموسَّع وإنْ كان يلزمه الوقت. لأنَّ الفعل لابد له من وقت. وعلى هذا الواجبُ على الفور الذي لم يُنَصَّ على وقته لا يقال فيه (مضيَّق، والواجب على التراخي إذا لم ينص على وقته لا يقال فيه)[2] موسَّع.

ويَحْتَمل أنْ يريد أنَّه متى تَعَيَّن وقته، سواء كان تعيينه بالنصِّ عليه، أم بدلالة الأمر عند من يراه- فينقسم إلى مضيق وموسع، ويكون كل واجب مضيقاً أو موسعاً، فما كان للتراخي فهو موسع بلا إشكال، وما كان للفور[فـ]ليس[3] بموسع[4]، والحج من قال بفوريته إنْ أطلق يلزمه ذلك.

وإنْ أراد إيقاعه في السنة الأولى من سِنِيِّ الإمكان يصير أشهر الحج من تلك السنة بالنسبة إلى ابتدائه كالوقت الموسَّع[5]، لكن ينبغي أن يُعذر

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) سقطت من (ص)، و(غ).

(٣) زيدت الفاء؛ لأنَّ جواب الشرط إذا كان جملة اسمية لابد من اقترانه بالفاء. انظر: شرح ابن عقيل على الألفية ٢/ ٣٧٥.

(٤) المعنى: ويحتمل كلام المصنف أنَّ الفعل متى تَعَيَّن وقتُه بالنص على ذلك الوقت، أو بدلالة الأمر عند من يرى ذلك محدِّداً للوقت، مثل أنْ يفيد الأمر الفورية أو التراخي- فتكون جميع الواجبات على هذا القول منقسمة إلى مضيق وموسع، ما حُدِّد وقته فهو كما حدِّد، وما لم يُحدد ينظر هل الأمر فيه للفورية فيكون الفعل مضيقاً، أو للتراخي فيكون الفعل موسعا.

(٥) لم يقل: هي وقت موسع، بل قال: كالوقت الموسع، فَشَبَّه أشهر الحج بالوقت الموسع، أي: هي في الحقيقة ليست وقتاً موسعاً؛ لأنَّ للحج أياما مخصوصة.

في التأخير إلى آخرها؛ لأنّه مُغَيًّا بيوم عرفة، وأما التوسعة فيما بعد السنة الأولى فلا وجه لها مع القول بالفور[١].

(فرع)[٢] الموسَّع قد يَسَعُه العمر كالحج وقضاء الفائت، فله التأخير ما لم يتوقع فواته إن أخَّر (لمرض أو كِبَر)[٣].

إذا أثبتنا الواجب الموسع فقد يكون وقته محدوداً بغايةٍ معلومة[٤]، كالصلاة، وقد يكون مدة العمر كالحج، وقضاء الفائت[٥] حيث قلنا بأنه على التراخي،

وهو إذا فات بعذر على الصحيح، دون الفائت بغير عذر، فإنه على الفور على الصحيح عندهم. وهكذا فَصَّلُوا في الكفارات بين ما سببها معصيةُ وغيرُها[٦].

---

(١) انظر ما سبق في: المحصول ١/ ق٢/٢٨٩، التحصيل ١/٣٠٤، الحاصل ١/٤٥١، المعتمد ١/١٢٤، الإحكام ١/١٤٩، بيان المختصر ١/٣٥٦، شرح الكوكب ١/٣٦٨، شرح مختصر الروضة ٢/٣٢٧، فواتح الرحموت ١/٦٩، تيسير التحرير ٢/١٨٧.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في (ص)، و(ك): "لكبر أو مرض".

(٤) في (ص): "بغاية تعلق به". وفي (غ): "بغاية يعلق به". وقوله: "يعلق" خطأ من الناسخ.

(٥) في (ك): "الفوائت".

(٦) يعني: الكفارة التي سببها معصية، كالجماع في رمضان عامداً متذكراً، تجب على الفور، بخلاف الكفارة التي سببها غير معصية، كتكفير اليمين الذي يرى حانثه أنَّ غيرَه أَبَرُّ منه، فيحنث في يمينه، ويجوز التراخي في التكفير.

وحيث جَوَّزْنا التأخير في ذلك، وفي النذور مدة العمر، فإن حَكَمْنا بأنه لا يَعْصِي إذا مات- لم يتحقق معنى الوجوب، وإنْ قلنا يَضِيق[1] عليه عند الانتهاء إلى غاية معيَّنة من غير دليل - لزم تكليف ما لا يطاق[2]، كذا في «المحصول» قال: فلم يبق إلا أنْ نقول يجوز له التأخير بشرط أن يَغْلب على ظنه أنَّه يَبْقى سواء بقي أم لا، وإذا غلب على ظنه أنَّه لا يبقى عَصَى بالتأخير سواء مات أم لا[3].

وهذا الذي قاله قولٌ، والصحيح أنَّه إذا[4] مات عَصَى سواءٌ غَلَب على ظنه قبلَ ذلك البقاءُ أم لا، ولا يلزم (تكليف ما لا يطاق)[5]؛ لأنَّه كان يمكنه المبادرة، فالتمكن موجود، وجواز التأخير بشرط سلامة العاقبة، وتَبَيَّنَ خلافُه، فَتَبَيَّنَ عدمُ الجواز، والوجوب [ص١/٨٣] مُحَقَّق مع التمكن فَيَعْصي.

والفرق بينه وبين ما إذا مات في أثناء وقت الصلاة، فإنه لا يعصي على الصحيح: بأن بالموت خرج وقت الحج، وبالموت في أثناء وقت الصلاة لم يخرج وقتها، ونظيرُ الحج أن يموت[6] آخرَ وقتِ الصلاة، فإنَّه

---

(١) في (ك): "يتضيق".

(٢) لأنَّه تعليق على مجهول.

(٣) انظر: المحصول ١/ ق٢/٣٠٥.

(٤) في (ت)، و(غ)، و(ك): "متى".

(٥) في (ص): "التكليف بما لا يطاق".

(٦) في (ص)، و(غ): "يفوت". وهو خطأ.

يَعْصِي بخروج[1] الوقت[2].

وقول المصنف: "**فله التأخير**" على رأي الإمام ظاهراً وباطناً، وعلى رأينا ظاهراً [غ١/٢٦] فقط، والباطن مجهول الحال[3]، ولا يلزم تكليف ما لا يطاق لما قلناه.

وقوله: "**ما لم يتوقع فواته**" يعني فلا يجوز التأخير كما قدمناه عن الإمام، وعبارة الإمام: "إذا غلب على ظنه"[4]، وهو صحيح، وأما التوقُّع فلا يلزم منه الظن، بل قد يحصل خوفٌ فقط مِنْ غير غلبة ظن، كما قدمناه في الكلام على الواجب المخير والمرتب، فكان الصواب أن يقول

---

(١) في (ت): "الخروج".

(٢) قال النووي رحمه الله تعالى في المجموع ٧/١١٠: " إذا وجب عليه الحج، وتمكن من أدائه، واستقر وجوبُه، فمات بعد ذلك ولم يحج- فقد سبق أنَّه يجب قضاؤه، وهل نقول مات عاصياً ؟ فيه أوجه مشهورة في كتب الخراسانيين، أصحها وبه قطع جماهير العراقيين، ونقل القاضي أبو الطيب وآخرون الاتفاقَ عليه: أنّه يموت عاصياً، واتفق الذين ذكروا في المسألة خلافاً على أنَّ هذا هو الأصح، قالوا: وإنما جاز له التأخير بشرط سلامة العاقبة "، وانظر شرح العضد على ابن الحاجب ١/٢٤٤.

(٣) يعني: على رأي الإمام يجوز التأخير بحسب الظاهر والباطن، يعني: فهو جائز له في الحقيقة والواقع؛ لأنه مات لم يؤدِّ فلا إثم عليه. أما على رأينا – السبكي ومَنْ على رأيه – فلا يجوز إلا ظاهراً، أما باطناً يعني: في الحقيقة الواقع هل يجوز له التأخير أم لا ؟ فهذا مجهول؛ لأننا لا ندري هل يفعل قبل أنْ يموت، أو يموت قبل أنْ يفعل ؟ فهو مجهول الحال بالنسبة لعاقبته، فإنْ فَعَل في العاقبة تَبيَّن جوازُه في الباطن، وإن لم يفعل في العاقبة تَبيَّن عدمُ جوازه في الباطن.

(٤) المحصول ١/ ق٢/٣٠٥.

المصنف: ما لم يظن فواتَه إنْ[1] أخَّر. وهي الحالة التي قدمها في الصلاة أنَّه إذا غلب على ظنه أنَّه لا يعيش إلى آخر الوقت- تَضَيَّق عليه، فصار الموسَّع بالعمر يَعْصِي فيه لشيئين[2]:

**أحدهما:** الموت، على الصحيح.

**والثاني:** التأخير عن وقتٍ يظن فوتَه بعده.

والموسَّع بما دون العمر يَعْصِي فيه لشيئين:

**أحدهما:** خروج وقته.

**والثاني:** تأخيره عن وقتٍ يظن فوتَه بعده، كالموسَّع بالعمر.

ومن القضاء ما لا يجوز تأخيره مدةَ العمر، كقضاء رمضان لا يجوز تأخيره حتى يجيء رمضان آخر، فهو بالنسبة إلى المعصية بالتأخير كالصلاة، وبالنسبة إلى عدم فواته كالحج[3][4].

**(الثالثة: الوجوب إنْ تناول كلَّ واحد كالصلوات الخمس، أو واحداً[5] معيَّناً كالتهجد- فَيُسمى فرضَ عيْن أو غير معيَّن كالجهاد- يُسمى فرضاً على الكفاية. فإنْ ظَنَّ كلُّ طائفة أنَّ غيره فَعَل- سقط عن**

---

(١) في (ص): " وإن ". وهو خطأ.

(٢) في (ك): "بشيئين".

(٣) فهو بالنسبة للمعصية مضيَّق، وبالنسبة لعدم الفوات موسَّع.

(٤) انظر هذا الفرع في: نهاية السول ١/١٧٩، السراج الوهاج ١/١٥٦، شرح الأصفهاني ١/٩٨.

(٥) في (ت)، و(ص): "أحداً".

**الكل، وإنْ ظن أنَّه لم يَفْعَل وجب)**[1].

قيل: إنَّ الوجوب على الكفاية مخالف بالحقيقة للوجوب على الأعيان، وإنَّ اسمَ الوجوب صادقٌ عليهما بالاشتراك (اللفظي، والصحيح أنَّ حقيقتهما واحدة، والوجوب [ت١/٣٣] صادق عليهما بالاشتراك)[2] المعنوي[3]، وزعم بعضهم أنَّ المخاطَب بفرض الكفاية طائفةٌ لا بعينها، وهو ظاهر قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾[4].

والصحيح أنَّ [ص١/٨٤] المخاطب به الجميع[5]؛ لتعذر خطاب

---

(١) هذا تقسيم للوجوب باعتبار مَنْ يجب عليه، وحاصله أنَّ الوجوب ينقسم إلى فرض عين، وفرض كفاية. انظر: نهاية السول ١/ ١٨٥.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) فمن قال إنهما حقيقتان مختلفتان قال: إنَّ اسم الوجوب صادق عليهما بالاشتراك اللفظي، فالواجب على الكفاية، والواجب على العين كلاهما واجبان مُشْتَرِكان في الوجوب لفظاً مع اختلاف حقيقتهما، ومَنْ قال إنهما حقيقة واحدة قال: إن اسم الوجوب صادق عليهما بالاشتراك المعنوي، فالواجب على الكفاية، والواجب على العين، لفظان مختلفان ومعناهما واحد، وهو الاشتراك المعنوي، أي: مُشْتَرِكان في معنى واحد.

(٤) سورة آل عمران: ١٠٤.

(٥) هو اختيار ابن الحاجب، والكمال بن الهمام، وقال أمير بادشاه: "وهذا قول الجمهور" تيسير التحرير ٢/ ٢١٣، وكذا نسبه للجمهور السبكي في جمع الجوامع ١/١٨٤ (مع شرح المحلي)، وفي شرح الكوكب المنير ١/٣٧٥. قال الإسنوي في نهاية السول ١/١٩٥: "وهو الصحيح عند ابن الحاجب، واقتضاه كلام الآمدي"، وانظر: بيان =

المجهول، بخلاف خطاب المعيَّن بالشيء المجهول فإنه ممكن[1] كالكفارة.

وإنما يفترق فرض الكفاية وفرض العين في أنَّ فرض الكفاية المقصود [ك/٤٢] منه تحصيل مصلحته من غير نظر إلى فاعله[2]، وفي تحقيقه ثلاثة معان:

**أحدها**: أنَّ كلَّ مكلَّف مخاطب[3] بالجهاد مثلا، فإذا قامت[4] به طائفة سقط عن الباقين رخصةً وتخفيفاً؛ ولحصول المقصود.

**والثاني**: أنَّ كل مكلف مخاطَب به إن لم يقم غيرُه به.

وعلى هذا إذا قام غيرُه به تَبَيَّن أنَّه لم يكن مخاطباً، ليس أنَّه خُوطب ثم سَقَط.

**والثالث**: أنَّ كل مكلف مخاطَب به، [5] ومجموعهم مخاطبون بأن يكون مِنْ بينهم طائفة تقوم بهذا الفعل.

ولا يقال يَلزم أن يكون الشخص مكلفاً بفعل غيره؛ لأنا نقول كُلِّفُوا

---

= المختصر ٣٤٣/١، التمهيد للإسنوي ص ٧٥، فواتح الرحموت ٦٢/١ -٦٣، حاشية المطيعي على نهاية السول ١٩٤/١.

(١) في (ص)، و(غ): "يمكن".

(٢) يعني: يمكن أنْ يُحَقِقه أيٌّ واحد يصلح للفاعلية.

(٣) في (ص): "يخاطب".

(٤) في (ص)، و(غ)، و(ك): "قام".

(٥) سقطت من (ت).

بما هو أعم مِنْ فِعْلهم وفِعْلِ غيرهم[1]، وذلك مقدورٌ تحصيلُه[2] منهم؛ ولأنهم قادرون أن يُخرجوا طائفة منهم لذلك.

وفرضُ العين المقصود منه امتحانُ كلِّ واحدٍ بما[3] خُوطب به لحصول ذلك الفعل منه بنفسه، لا يقوم غيرُه مقامَه.

وقد يكون من فرائض الأعيان على جماعةٍ - ما يُشترط في فِعْلِ كلٍّ منهم فِعْلُ غيره[4]، كالجمعة لا تصح إلا من جماعة.

فصارت الواجبات ثلاثة:

**أحدها:** ما يجب على الشخص ويَسقط بفعل غيره، وهو فرض الكفاية.

**والثاني:** ما لا يعتبر مَعَه غيرُه أصلا.

**والثالث:** ما يُعتبر في الأداء. وكلاهما فرض العين، ولا يسقط بفعل الغير.

---

(١) المعنى: كلف الجميع بما هو أعم من فعلهم وفعل غيرهم، وذلك بأن يقوموا بإخراج طائفة منهم، فوظيفة الذين خرجوا القيامُ بهذا الواجب، ووظيفة الباقين إخراجُهم وترغيبُهم في الخروج، فالبعض قاموا بالخروج، والآخَرون قاموا بالإخراج، فالواجب هو الخروج والإخراج، وكلٌّ قام بجزء، فأصبح التكليف أعمَّ مِنْ فعلهم وفعل غيرهم، أي: أعمَّ مِنْ فعل كل من الطائفتين على حِدَة.

(٢) في (ت)، و(غ): "بتحصيله".

(٣) في (ت): "ممن".

(٤) قوله: "فعل غيره" نائب الفاعل لقوله: "يشترط".

إذا عرفتَ هذا فقول المصنف: "**إنْ تناول كلَّ واحدٍ فيسمى**[1] **فرض عين**"- لك أن تعترض عليه فيه؛ لما علمت أنَّ فرض الكفاية كذلك على الصحيح، وتعتذر عنه بأنه استغنى بالمثال بالصلوات الخمس[2].

وقوله: "**أو واحداً مُعَيَّنًا كالتهجد**". قاله جماعة غيره، وهو تفريع على أنَّ التهجد كان واجباً على النبي ﷺ وحده، وأنَّ ذلك مِنْ خصائصه، وهذا وإنْ كان مشهوراً عند أكثر المتأخرين من الشافعية- فالصحيح الذي نَصَّ عليه الشافعي خلافُه، وأنَّ وجوب التهجد منسوخ عنه ﷺ وعن غيره[3]، وحين كان واجباً كان عليه وعلى غيره[4].

وقد اختُصَّ [ص١/٨٥] النبي ﷺ بوجوب أشياء لا خلاف فيها:

---

(١) في (ت)، و(ك): "يسمى". وهو خطأ؛ لأنَّه جواب شرط مجزوم بحذف حرف العلة. وأما "فيسمى" بإثبات الألف؛ لأنَّ الفعل منصوب بأنْ مضمرة وجوباً بعد فاء السببية الواقعة بعد الشرط؛ لأنَّ الشرط شبيه بالنفي في عدم التحقق. انظر: ابن عقيل ٢/٣٤٩، قطر الندى ص ٧١.

(٢) يعني: كأنَّ المصنف استغنى بالمثال عن جواب هذا الاعتراض: وهو أنَّ فرض الكفاية يتناول كلَّ واحد، فكيف حصر المصنف فرض العين فيه! فالجواب: بأنه لما ذَكَر مثال فرض العين بالصلوات الخمس- تبين أنَّه يريد بفرض العين ما لا يقوم غيُره مقامَه، بخلاف فرض الكفاية، فإنه يقوم الغيرُ مقامَه.

(٣) انظر: نهاية المحتاج ٦/١٧٥.

(٤) قال الشيخ المطيعي رحمه الله تعالى: "مِنْ هذا تَعْلم أنَّ موضع الاستدراك على التمثيل بالتهجد أنَّه ليس من الخصائص، لا من جهة أنَّه نُسِخ؛ لأنَّ نسخه بعد وجوبه لا يمنع مِنْ صحة التمثيل، باعتبار ما كان قبل النسخ لو فُرِض وكان من الخصائص".

منها التخيير لنسائه، وغيرُه[1].

وقوله: "**أو غير معين**" إنما يتم عند مَنْ يرى أنَّ فرض الكفاية ليس على الجميع، وقد بينا أنَّ الصحيح خلافُه.

ثم إن كل ما يتناول المعيَّن يتناول[2] غير المعين؛ لدخوله في المعيَّن.

فالعبارة المحررة أن يقول: "قُصِدَ"[3] ويراد بالقَصْد ما قدمناه مِنْ مقصود فرض الكفاية[4].

أما إذا أُرِيدَ معنى خُوطِب- فلا يصح أيضا؛ لما بَيَّنا أنَّ الخطاب فيهما للجميع[5].

---

(١) أي: وغير التخيير من الخصائص. انظر: نهاية المحتاج ١٧٥/٦، المجموع (تكملة المطيعي) ١٤٢/١٦.

(٢) في (ت): "تناول".

(٣) سقطت من (ص)، و(غ).

(٤) يعني: أنَّ العبارة المحررة في التفريق بين فرض العين وفرض الكفاية هو التقييد: بقُصِد. فالأَوْلى بالمصنف أنْ يقول في تعريف فرض العين وفرض الكفاية: الوجوب إن قُصِد به تَناول كل واحد كالصلوات الخمس.... يسمى فرض عين، أو قُصد به غير معيَّن كالجهاد يسمى فرض الكفاية. فعلى هذا يكون الخطاب في فرض العين وفرض الكفاية للجميع، والفرق بينهما أنَّ فرض ا لعين قُصِد بالخطاب فيه الجميع، أما فرض الكفاية فقصد بالخطاب فيه البعض.

(٥) يعني: إذا أريد بقولنا: "قُصِد"، معنى: خوطب، بأن تكون بمعناها- فلا يصح هذا التعريف، ولا يكون هذا القيد مفيداً؛ لأننا بينا أنَّ الخطاب في فرض العين والكفاية للجميع.

وقوله: "**فإنْ ظَنَّ**" إلى آخره – قاله الإمام مستدلاً: بأنَّ تحصيل العلم بأنَّ الغير هل فَعَل[1] أوْ لا – غيرُ ممكن، إنما الممكن تحصيل الظن[2].

ولك أن تقول: الوجوب على الكل معلوم، فلا يسقط إلا بالعلم، وليس فيه تكليفٌ بما لا يمكن؛ لأنَّ الفعلِ (ممكن إلى)[3] حصول العلم.

ثم قولهم: إنه يسقط بفعل البعض، يُوهم أنَّ فعل غيرهم بعد ذلك يقع نفلاً، وليس كذلك، فإنَّ كل[4] مَنْ جاهد، أو طلب العلم، يقع فعله فرضاً، وإن كان فيمن سبقه كفاية، وكذا إذا صلى على الجنازة طائفة، ثم طائفة– وقع فعل الثانية فرضاً كالأولى[5].

وهذا يحقق أنَّ الخطاب للجميع، وإنما سقط[6] الإثم بفعلِ مَنْ فيه كفاية رخصةً وتخفيفا[7].

وقول المصنف: "**فإن ظن كل طائفة أنَّ غيره**" إما أنْ يكون ذَكَّرَ على لفظ: "**كل**".

أو على معنى "**طائفة**"، وأنها تطلق على الواحد[8]. فإن كان الأول–

---

(١) في (ت)، و(ص)، (ك): "يفعل".

(٢) انظر: المحصول ١/ ق٢/٣١٢.

(٣) في (ص): "يمكن إلى".

(٤) سقطت من (ت).

(٥) انظر: التمهيد للإسنوي ص ٧٧، تحقيق د– محمد حسن هيتو.

(٦) في (ص): "يسقط".

(٧) انظر: التمهيد للإسنوي ص ٧٤، شرح الكوكب المنير ١/٣٧٧.

(٨) يعني: أنَّ المصنف ذَكَّر الفعل، ولم يُلحق به تاء التأنيث، فَيَحتمل أنْ يكون التذكير =

فالذي أجمع عليه النحاة أنَّ لفظ: "كل" إذا أضيف إلى نكرة وجب مراعاة المضاف إليه[1].

وإن كان الثاني فالحق أنَّ معنى طائفة لا يكون للواحد؛ لأنها مأخوذة من معنى الطواف والإحاطة، وذلك لا يكون بالواحد[2]، ولو سُلِّم صدقُها على الواحد -فلا اختصاص فيه، بل يصدق على الجمع كما يصدق على الواحد[3]، فلا وجه للتذكير إلا إذا أريد الواحد، وليس هو المراد [غ١/٢٧] هنا؛ فكان التأنيث في هذا المكان أولى[4][5].

**(الرابعة: وجوب الشيء مطلقاً يُوجِب وجوبَ[6] ما لا يتم إلا به وكان مقدورا).**

---

= على لفظ: كل، أو على معنى طائفة؛ لأنَّها تطلق على الواحد وهو مذَكَّر.

(١) تذكيراً وتأنيثاً، وإفراداً وجمعاً، فـ(كل) هنا مؤنثة؛ لإضافتها إلى مؤنث وهي: طائفة.

(٢) قال في المصباح ٢/٢٨: "والطائفة من الناس: الجماعة، وأقلها ثلاثة، وربما أطلقت على الواحد والاثنين". وانظر: لسان العرب ٩/٢٢٦، مادة (طوف).

(٣) يعني: فلا يختص معنى الطائفة بواحد بل يصح أنْ يطلق عليه وعلى الجمع.

(٤) لأنَّ المراد هنا الجماعة. فقول الشارح: "بل يصدق على الجمع"، يريد به الجماعة. وقال: فكان التأنيث أولى، ولم يقل: واجب؛ لأنَّ لفظ: "الجمع" فيه اعتباران: اعتبار المذكر، وهو الجمع، واعتبار المؤنث، وهو الجماعة.

(٥) انظر ما سبق في: المحصول ١/ ق٢/٣١٠، التحصيل ١/٣٠٦، الحاصل ١/٤٥٤، نهاية السول ١/١٨٥، السراج الوهاج ١/ ١٥٧، بيان المختصر ١/٣٤٢، تيسير التحرير ٢/٢١٣، فواتح الرحموت ١/٦٢، شرح الكوكب ١/٣٧٣.

(٦) سقطت من (ت)، و(ص).

قوله: "**مطلقاً**" احتراز من الوجوب المقيَّد بشرط، كالزكاة وجوبُها متوقف على النصاب، ولا يجب تحصيله، والجمعة وجوبها متوقف على الجماعةِ والإقامةِ (في بلد)[1]، ولا يجب تحصيلهما، وهذا [ص١/٨٦] متفق عليه[2].

وقوله: "**وكان مقدورا**" احترازٌ[3] من قدرة العبد على الفعل وداعيته[4] المخلوقتَيْن[5] لله تعالى، لا تتم الواجبات المطلقة عليه كالصلاة[6][7] وغيرها إلا بهما، ولا يجب [ك/٤٣]

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) إجماعاً. انظر: البحر المحيط ١/٢٩٦، شرح الكوكب ١/٣٥٨، الإحكام للآمدي ١/١٥٧، تقسيمات الواجب وأحكامه ص ٢٥٢.

(٣) في (ك): "احترازاً".

(٤) أي: داعية العبد على الفعل: وهو العزم المصمَّم عليه. نهاية السول ١/٢٠٣.

(٥) في (ت): "المخلوقَيْن". وفي (ص): "المخلوقَيْن".

(٦) سقطت من (ص).

(٧) معنى قوله: "الواجبات المطلقة عليه كالصلاة ": أن الصلاة لها شروط لاتصح إلا بها، وتحصيل هذه الشروط واجب على كل مكلف؛ ولذلك كانت الصلاة من الواجبات المطلقة؛ لأن شروطها ليست تقييداً لوجوبها، بل تقييداً لصحتها، فالصلاة واجبة على كل أحد مطلقاً، بخلاف الزكاة، فإن شرط وجوبها حصول النصاب، فمن لم يملكه لا تجب عليه الزكاة. فالواجب المطلق: هو ما لم يقيَّد إيجابُه بما يتوقف وجوده عليه. فالصلاة مثلاً واجبة، ولا يتوقف وجوبها على المكلف بوجود الوضوء، بل هي واجبة عليه توضأ أم لم يتوضأ. والواجب المقيَّد: ما كان وجوبه موقوفاً على حصول المقدِّمة المقدورة. كالحج لا يجب إلا مع الاستطاعة، ولا يجب تحصيل الاستطاعة، وكالزكاة لا تجب إلا مع النصاب، ولا يجب تحصيله. انظر: جاشية المطيعي على =

تحصيلهما[١]، ولا يتوقف الوجوب عليهما[٢].

وجملة ما يتوقف عليه الفعل إما أنْ يكون من فعل الله سبحانه أو فعل العبد، وكلٌ منهما إما أن يتوقف عليه الوجوب أوْ لا.

فالذي من فعل الله، ويتوقف عليه الوجوب: كالعقل، وسلامة الأعضاء التي بها الفعل[٣].

---

= نهاية السول ١/١٩٧، حاشية الشريف الجرجاني على شرح العضد على ابن الحاجب ١/٢٤٥.

(١) أي: لا يجب تحصيل قدرة العبد وداعيته المخلوقتين، لأنهما غيرُ مقدورين. والمراد بالداعية هي الإرادة والعزم المُصَمَّم، والفرق بينها وبين القدرة أنَّ الإرادة لا تستلزم القدرة، والقدرة لا تستلزم الإرادة، لأن الإرادة تتعلق بالقلب، والقدرة تتعلق بالجوارح.

(٢) قال الإسنوي رحمه الله تعالى: "الشرط الثاني: أن يكون ما يتوقف عليه الواجب مقدوراً للمكلف، فإن لم يكن مقدوراً له لم يجب عليه تحصيله، كإرادة الله تعالى لوقوعه؛ لأنَّ فعل العبد لا يقع إلا بها، وكذلك أيضا الداعية على الفعل وهو العزم المصمَّم عليه. وبيانه أنَّ الفعل يتوقف وقوعه على سبب يسمى بالداعية، وإلا لكان وقوعه في وقت دون وقت ترجيحاً من غير مرجِّح، وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى لا قدرة للعبد عليها، ولا يصح أنْ يقال احتُرز به عن غير ذلك من المعجوز عنه، كسلامة الأعضاء ونَصْبِ السُّلَّم ونحوهما، فإن العاجز عنه لا يكون مكلَفاً بالأصل بلا نزاع لفقدان شرطه، بخلاف الداعية ونحوها فإنَّ عدم القدرة عليها لا يمنع التكليف، وإلا لم يتحقق له تكليفٌ البتة، فكل شرطٌ للوجوب الناجز لابد أنْ يكون مقدوراً للمكلف إلا ما قلنا. قال الأصفهاني: وضابط المقدور أن يكون ممكناً للبشر" نهاية السول ١/٢٠٢-٢٠٥، مع اختصار، وانظر: شرح تنقيح الفصول ص ١٦١، نفائس الأصول ٣/١٤٧٢.

(٣) فالعقل وسلامة الأعضاء هي القدرة التي يتوقف الوجوب عليها.

والذي لا يتوقف عليه الوجوب: خلق[1] قدرة العبد وداعيته[2].

والذي مِنْ فعل العبد، ويتوقف عليه الوجوب[3] كما سبق، والذي لا يتوقف عليه الوجوب: إما أن يكون مقدوراً أوْ لا، فغير المقدور لا يتحقق معه وجوب الفعل، إلا على القول بتكليف ما لا يطاق، وحينئذ[4] يصح وجوبُ غير المقدور مما يتوقف عليه الواجب، فلا يصح اشتراط كونه مقدوراً؛ فلذلك لم أرَ له[5] مثالاً يصح اجتماع الوجوب معه إلا القدرة والداعية[6]. ورأيتُ جماعة خبطوا في ذلك.

وقولنا: ما لا يتم الشيء إلا به، يشمل بالوضع ثلاثة أشياء: الجزء، والسبب، والشرط.

لكن الجزء ليس مراداً هنا [ت١/٣٤]؛ لأنَّ الأمر بالكل أمرٌ به تضمناً، ولا تردد في ذلك.

---

(١) في (ص): "كخلق".

(٢) فالذي لا يتوقف عليه الوجوب هو خلق القدرة والداعية، وهذه القدرة المخلوقة لله تعالى والداعية لا يتوقف الوجوب عليهما، كمن يحتج بالقَدَر على ترك الأوامر وفعل النواهي، فاحتجاجه باطل.

(٣) كتحصيل نصاب الزكاة، وحضور الجماعة في الجمعة، فهو غير واجب على العبد اتفاقا.

(٤) أي: حين القول بتكليف ما لا يطاق.

(٥) لم ترد في (ت)، (ص).

(٦) يعني: لم ير الشارح مثالاً يصلح للتكليف بغير المقدور مما يتوقف عليه الواجب، سوى التكليف بالقدرة والداعية، وهما غير مقدورين للعبد؛ لأنهما مخلوقتان لله تعالى.

وإنما المراد السبب والشرط، وأن الأمر بالشيء هل يستلزم الأمرَ بسببه أو شرطه أوْ لا[1] ؟.

ولذلك يُعَبِّر بعضُـهم عنـه[2] بالمقدِّمـة، والمقدِّمـة خارجـة عـن الشـيء مُتَقَدِّمة[3] عليه، بخلاف الجزء فإنه داخل فيه[4].

---

(١) قال في البحر المحيط ٢٩٦/١: "ما يتوقف عليه الواجب إما أن يكون توقفه عليه في وجوبه، أو في إيقاعه بعد تحقق وجوبه، فأما ما يتوقف عليه إيجاب الواجب- فلا يجب بالإجماع؛ لأنَّ الأمر حينئذ مقيَّد لا مطلق، وسواء كان سبباً، أو شرطاً، أو انتفاء مانع. فالسبب: كالنصاب يتوقف عليه وجوب الزكاة، فلا يجب تحصيله على المكلف؛ لتجب عليه الزكاة. والشرط: كالإقامة هي شرط لوجوب أداء الصوم، فلا يجب تحصيلها إذا عَرَض مُقْتَضى السفر؛ ليجب عليه فعل الصوم. والمانع: كالدين فلا يجب نفيه؛ لتجب الزكاة. وأما ما يتوقف عليه إيقاعُ الواجب ودخولُه في الوجود بعد تحقق الوجوب، فإن كان جزءاً فلا خلاف في وجوبه؛ لأنَّ الأمر بالماهية المركبة أمرٌ بكل واحد من أجزائها ضمناً.

وإنما الخلاف إذا كان خارجاً كالشرط والسبب، كما إذا تقرر أنَّ الطهارة شرط، ثم ورد الأمر بالصلاة، فهل يدل الأمر بها على اشتراط الطهارة ؟ هذا موضوع النزاع" مع تصرف يسير. قال الشيخ المطيعي رحمه الله تعالى: "ومحل الخلاف إنما هو في مقدمة الواجب المطلق التي يتوقف عليها وجوده لا وجوبه". حاشية المطيعي على نهاية السول ١٩٨/١. وقول الشيخ المطيعي: "التي يتوقف عليها وجوده لا وجوبه"- تفسيرٌ لا تقييد؛ إذ سبق بيان أنَّ الواجب المطلق: هو الذي لم يقيَّد إيجابه بما يتوقف وجوده عليه. فلو قال: ومحل الخلاف إنما هو في مقدمة الواجب المطلق- لكفى، ولكنه-رحمه الله-أراد بذلك الإيضاح والبيان.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) في (ص)، (ك): "مُقَدَّمة".

(٤) سقط من (ت).

والمختار وجوبُ السبب والشرط كما ذكره[1] المصنف[2]. والجزء إذا لم يكن مقدوراً سقط وجوبه (إذا لم نقل)[3] بتكليف ما لا يطاق، ومن ضرورة ذلك عدم وجوب الكل حينئذ، لكن يبقى[4] وجوب ما سواه من الأجزاء[5]؛ لقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم»[6] [غ١/٢٨].

---

(١) في (ص)، (ك): "ذكر".

(٢) هذا هو رأي أكثر العلماء، كما في جمع الجوامع مع شرح المحلي ١/١٩٣، وتيسير التحرير ٢/٢١٥، وشرح الكوكب ١/٣٥٩، وشرح العضد على ابن الحاجب ١/٢٤٥، البحر المحيط ١/٢٩٧، الإحكام للآمدي ١/١٥٨.

(٣) في (ت): "إذا لم يُقَل".

(٤) في (ص): "بقي".

(٥) لأنَّ وجوب الكل من ضرورته وجوب جميع الأجزاء، فإذا سَقَط الوجوب عن جزء سَقَط وجوبُ الكل؛ لأنّه لا يكون كلاًّ إلا بجميع الأجزاء، وبقي وجوب باقي الأجزاء.

وانظر: شرح الكوكب ١/٣٦١.

(٦) أخرجه البخاري ٦/٢٦٥٨، في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، حديث رقم ٦٨٥٨. ومسلم ٢/٩٧٥، في كتاب الحج، باب فرض الحج مرةً في العمر، حديث رقم ١٣٣٧، وفي كتاب الفضائل، باب توقيره صلى الله عليه وسلم، وترك إكثار سؤاله عما لا ضرورة إليه، أو لا يتعلق به تكليف ٤/١٨٣٠، حديث رقم ١٣٣٧. والنسائي ٥/١١٠، في كتاب مناسك الحج، باب وجوب الحج، رقم ٢٦١٩. وابن ماجة ١/٣، في المقدمة، باب اتباع سنة رسول الله ﷺ، رقم ٢.

وهذا[1] آخر ما كتبه الشيخ الإمام[2] العلامة المجتهد[3] شيخ الإسلام والمسلمين تقي الدين بقية المجتهدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي ابن تمام السبكي الشافعي -رحمه الله- ورحم أموات المسلمين وتَمَّمَه[4] ولدُه قاضي القضاة تاج الدين عبد الوهاب (فَسَح الله في مدته)[5]، ونفع به آمين[6] [ص١/٨٧] [ك/٤٤].

---

(١) في (ك): "هذا".

(٢) في (ك): "الإمام العالم".

(٣) في (ك): "المجتهد المطلق".

(٤) في (ك): "وتلاه".

(٥) في (ك): "كان الله له".

(٦) إلى هنا انتهى كلام الشيخ تقي الدين حسب المخطوطة (ص) ل١/٨٧، و(ك)، وفي المخطوطة (ت) ل١/٣٥ زيادة صفحة ونصف على ما في المخطوطة (ص) بالنسبة لكلام الشيخ تقي الدين رحمه الله تعالى. وعلى هذا فما أذكره من كلامه هنا إلى آخره ساقط من (ص)، و(ك). ويغلب على الظن أن ناسخ (ت) التبس عليه كلام التاج بكلام والده فانفرد بهذه الزيادة.

في (ت): قال: (**قيل: يُوجَب السبب دون الشرط، وقيل: لا فيهما.**

**لنا: أنّ التكليف بالمشروط دون الشرط محال.**

**قيل: يختص بوقت وجود الشرط. قلنا: خلاف الظاهر.**

**قيل: إيجاب المقدّمة كذلك. قلنا: لا، فإن اللفظ لم يدفعه**).

القول بإيجاب السبب دون الشرط قول الواقفية، والقول بعدم إيجابهما قول بعض الأصوليين، ورُدَّ عليهما بما ذكره من الدليل. وقوله: "التكليف بالمشروط حال عدم الشرط". وهذا هو المراد، كما أنّه ظاهر الكلام من غير إضمار، والأول مصادرة على المطلوب، ويحتاج إلى إضمار. وإذا عرفت المراد فنقول: التكليف بالمشروط إما أنْ يختص بحال عدم الشرط أو بحال وجود الشرط، أو لا يختص، =

= بل يعم الحالتين. ولسنا نعني أنّ متعلّق التكليف المشروط المجرد عن الشرط، أو المقترن به أو الأعم منهما، وإنما نعني أنّ في حال عدم الشرط هل يوجد التكليف أو لا تكليف إلا عند وجود الشرط، والتكليف يكون بالأعم من الحالتين. والأول تكليف بالمحال، فمن منع التكليف بالمحال منعه، ومَنْ جَوَّزه أجازه، ولكنه لم يقع في الشريعة، وأيضا ليس مُفَرَّعاً عليه، فإن الأصحاب يقررون تكليف ما لا يطاق في موضعه، ثم يأتون في مسائل لا يُفَرِّعون على ذلك ويحيلون ما لَزِم عنه. وقول المصنف: التكليف بالمشروط دون الشرط محال- فيه نظر؛ لأنا نفرق بين التكليف بالمحال، والتكليف المحال، فالأول: هو تكليف العاقل الذي يفهم الخطاب بما لا يطيقه، وهو محل الخلاف في تكليف ما لا يطاق؛ لأنّ المخاطَب به يَعْلم أنّه مكلف بذلك. والثاني قيل: تكليف الميت والجماد ومن لا عقل له من الأحياء، فهذا تكليفٌ محالٌ اتفق كل أهل الحق على أنّه لا يصح، نَقل هذا الاتفاق القاضي أبو بكر، فكان الأحسن للمصنف أنْ يقول: تكليفٌ بمحال، وعذره في ذلك أنّه إذا فَرَّع على منع تكليف ما لا يطاق- فالتكليف به محال عند المانعين منه، فيصح كلامه. وأما الثاني وهو اختصاص التكليف بحال وجود الشرط، فسنذكره، انتهى.

قال: **قيل: يُوجَب السبب**... الخ.

لَمَّا ذَكَر المختارَ أردفه بالخلاف ودليله. والقول بإيجاب السبب دون الشرط قول الواقفية، والقول بعدم إيجابهما قول بعض الأصوليين، ولما اشتركا في عدم إيجاب الشرط ردّ عليهما بالدليل المذكور.

وقوله: **التكليف بالمشروط دون الشرط**. هذه العبارة تحتمل ثلاثة معان: أحدها: التكليف بالمشروط دون التكليف بالشرط، وتقرر استحالته بأنه إذا لم يجب الشرط جاز تركه، فيقدَّر هذا الجائز واقعاً فيصير كالمعنى الثاني وسنقرر الاستحالة فيه، ولكن هذا المعنى ليس مراده؛ لأنّه محل النزاع، فلو أراده لكان مصادرة على المطلوب، ويُحوج إلى إضمار؛ ولأن قوله بعد ذلك: **قيل يَختص بوجود الشرط** يُرشد إلى خلافه؛ ولأن الإمام صرح بالمقصود، فقال حال عدم المقدِّمة: المعنى الثاني: أنْ يكون التكليف حال عدم الشرط، وهذا هو المقصود، وهو على قسمين أيضا: أحدهما: وهو الثاني من المعاني أنْ يكلف وقت عدم الشرط بإيقاع المشروط =

= حينئذ، ولا شك أنّ هذا تكليف بما لا يطاق، والاستحالة جاءت من تضاد متعلّق التكليف ووقته لا من خصوصه ولا من خصوص وقته. وقريب من هذه العبارة أنْ يقول: يختص التكليف وقت عدم الشرط، والثاني من القسمين، وهو الثالث من المعاني أنّ تكليف وقت عدم الشرط بإيقاع المشروط مطلقا، ومقتضى ذلك ألا يختص التكليف بوقت، بل يوجد حال وجود الشرط وعدمه، والمكلف به في القسمين المشروط من حيث هو، لا بقيد الشرط، ولا بقيد عدمه، والمقيد بقيد عدمه مستحيل في نفسه، وبقيد وجوده يلزم منه طلب المشروط كما هو المدعى، أعني إذا كان المطلوب المشروط مع الشرط ووقت طلبه غير مقيد.

إذا عرفت هذا فمقصود المصنف المعنى الثاني القسم الأول منه، كما بينا ولا شك.

وهذا آخر [ما] انتهى إليه الشيخ تقي الدين تغمده الله برحمته، وقد ابتدأ ولده قاضي القضاة تاج الدين في إكماله من أول هذه المسألة، وهو قول البيضاوي: "**الرابعة: وجوب الشيء**"، فكَمَّله وجاء على أحسن أسلوب، والله سبحانه وتعالى أعلم، وحسبنا الله ونعم الوكيل.

بسم الله الرحمن الرحيم

(وبه نستعين، رب يسر)[١]. قال (سيدنا ومولانا)[٢] الشيخ الإمام العالم العلامة، (الأوحد البارع، الحافظ شيخ الإسلام، مفتي الأنام، قدوة الأئمة، حبر الأمة، ناصر السنّة، قامع البدعة، علامة العلماء، وارث الأنبياء، فريد دهره، ووحيد عصره)[٣]، قاضي القضاة، تاج الدين عبدالوهاب[٤] (ابن سيدنا ومولانا، قاضي القضاة، أوحد العلماء العاملين، آخر المجتهدين)[٥]، تقي الدين (أبي الحسن السبكي)[٦] الشافعي (متع الله بحياته المسلمين، وأيده وأمده بعونه، وأدام النفع به آمين)[٧]. ﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحاً تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾[٨][٩].

---

(١) في (ت): «اللهم يسر يا كريم». ولم ترد في (ذلك): «رب يسر»، وفي (غ): «اللهم صلّ على محمد وآله».

(٢) لم ترد في (ت).

(٣) لم ترد في (ت).

(٤) «عبد الوهاب» لم ترد في (ت).

(٥) في (ت): ابن الشيخ الإمام شيخ الإسلام قاضي القضاة.

(٦) في (ت): «علي بن عبد الكافي السبكي».

(٧) في (ت): «كان الله لهما كافياً ومؤيداً وحفياً وحامياً».

(٨) سورة النمل، الآية: (١٩).

(٩) لم ترد الآية في (ص).

(الحمد لله الذي)[1] جعل لنا من هذا الدين القَيِّم[2] شرعة ومنهاجاً، وأطلع لنا في[3] سماء العلم[4] الشريف من الكتاب والسنّة سراجاً وهاجاً، وقَدَّرَ للفقيه أن يكون على الإجماع محتالاً، وإلى القياس محتاجاً، نحمده على نِعَمِهِ التي خَصَّتنا[5] بعمومها، ورجَّحتنا على مَنْ سوانا بأدلة مَفْهومِها، واستوعَبتَ لَنا ما وُجِدَ منها عند سَبْرِها وتقسيمها.

ونشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، شهادة ظاهرةً غيرَ مُؤَوَّلة، دائمةً نستصحب منها أحكاماً غير مُبدَّلة، ناميةَ الثواب[6] يوم المعاد، فلا يُحتاج إلى بيان أحكامها المجملة.

ونشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله الذي نُسِخَ شرعُ مَنْ قَبْلَه بشرعه المؤيَّد، وأمَرَ ونهَى فأوجب وندب وحَرَّمَ وأباح وأطلق وقَيَّد، واجتهد في إبلاغ ما أُمر به فذبَّ[7] العقل عن فعل[8] ما قَرَّره وشَيَّد[9]،

(١) في (ص): «الحمد لله رب العالمين، الحمد الذي».

(٢) أي: المستقيم الذي لا زيغ فيه ولا مَيْل عن الحق، ومنه قوله تعالى: ﴿ فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ ﴾، أي: مستقيمة تُبَيِّن الحقَّ من الباطل على استواء وبرهان. انظر: لسان العرب ٥٠٢/١٢، مادة (قَوَم).

(٣) في (ت): «من».

(٤) في (ت): «المعالم».

(٥) في (ت): «خصصتنا».

(٦) في (ت): «للثواب».

(٧) أي: دفع ومنع. القاموس المحيط ٦٧/١.

(٨) في (ك)، (غ): «نقل».

(٩) أي: لم يجعل الأفعال حسنة أو قبيحة بالعقل كما قالت المعتزلة، بل بالشرع كما =

صلى الله عليه[1] وعلى آله وأصحابه الذين فهموا خطابَ وضْعِه، وقاموا بشرائط دينه، وعَلِموا أدلة شَرْعِه واتبعوه. فما منهم إلا مَنْ قال بمُوجِب أصله وفَرْعِه، صلاةً تَصِل أخبارُها إليهم بكرة وعشيا، وتَفِد أجناسها المتنوعة بفصولها المتميِّزة عليهم فتسلك صراطاً سويا، وتَخْلُص[2] فتُخَلِّص قائلَها من الأهوال يوم يموت ويوم يُبعث حياً، دائمةً ما افتقر فَرْعٌ إلى الرجوع إلى أصله، واحتاج المجادِل إلى تجويد نَصِّه، كما يحتاج المجالد إلى تجريد نَصْله، باقيةً لا ينعكس طَرْدُها ولا يشتبه محكمُها بتُرَّهات الملحد وزُخْرُفِ قوله[3].

ورضي الله عن التابعين لهم بإحسان، المقتفين آثارهم الحسان، وخَصَّ [ص١/٩١] بمزيد الرضوان العلماءَ الحامين حِمَى الشريعة أن

---

= قال أهل السنة والجماعة.

(١) في (ص): «عليه وسلم». ولعلها زيادة من الناسخ؛ لأنه قال بعد قال بعد ذلك: صلاة تصل أخبارها... إلخ، ولم يقل صلاة وسلاماً.

(٢) من باب قعد. المصباح ١/١٩٠، مادة (خلص).

(٣) قد راعى تاج الدين رحمه الله تعالى في مقدمته براعة الاستهلال: وهي أنْ يأتي الناظم أو الناثر في ابتداء كلامه بما يدل على مقصوده منه بالإشارة لا بالتصريح. انظر: جواهر البلاغة ص٤٢٠.

فقد أتى الشارح في مقدمته بكثير من الألفاظ والمصطلحات الأصولية، وفي ذكرها إشارة إلى مقصوده من كلامه، وهو أنه سيشرع في مباحث أصول الفقه. مثل: الإجماع، القياس، خصتنا بعمومها، رجَّحتنا على مَنْ سوانا بأدلة مفهومها، سَبْرها وتقسيمها، ظاهرة غير مؤولة، نستحصب، أحكامها المجملة، نُسخَ شرع مَنْ قبله بشرعه... إلخ.

يُضام[1] أو يضاع، الوارثين بالدرجة الرفيعة هَدْي النبوة الذي لا يُرام[2] ولا يُراع[3]، الوافدين على حِياطته[4] بالهمة الشريفة حتى لا يَنْفَكَّ[5] أو يُشَادَّ[6] ويُشَاع[7][8]، لا سيما الإمام المطَّلِبيُّ مُسْتخرج علم أصول الفقه محمد بن إدريس الشافعي الذي ساد المجتهدين بما أصَّل وأنشا، وسار نبأ مَجْده والبرق وراءه يَتحرَّق عَجَلةً وهو أمامَه على مَهْلٍ يتمشَّى، وساق إلى سواء السبيل بعلومه التي غَشَّاها مِنْ تقوى الله ما غَشَّى، وقَدَّس أرواح أصحابه الذين زَيَّنوا سماءَ العلوم من أنفسهم بزينة الكواكب،

---

(١) أي: يُنْقص منه، مِنْ ضامه حقَّه ضَيْماً نَقَصَه إياه. لسان العرب ٣٥٩/١٢، مادة (ضيم).

(٢) أي: لا يقدر العدو أن يطلب فيه نقصاً أو عيباً، مِنْ رام الشيء يرومُه روماً ومراماً: طَلَبه. لسان العرب ٢٥٨/١٢، مادة (روم).

(٣) أي: لا يُفزع؛ لأنه لا يُغلب. لسان العرب ١٣٦/٨، مادة (روع).

(٤) أي: حفْظه، وتكون «على» تعليليَّة، مِنْ قولهم: حاطَه يَحُوطه حوْطاً وحِيطَةً وحِياطَةً: حَفِظه وتعهده. لسان العرب ٢٧٩/٧، مادة (حوط).

(٥) في (غ): «يفك».

(٦) أي: يُتَشدد فيه ويُتَنَطَّع. انظر: لسان العرب ٢٣٣/٣، مادة (شدد).

(٧) أي: يَتَفَرَّق. وفي لسان اللسان ١٩٢/٨، مادة (شَيَعَ): «وفي التهذيب في ترجمة شيع: شاع الشيءُ يشيع وشَعَّ يشعُّ شَعّاً وشَعَاعاً كلاهما إذا تفرق»، وفيه أيضاً: «وشاعت القطرة من اللبن في الماء وتشيَّعت: تفرقت». وفي المصباح ٣٥٣/١: «وشاع اللبن في الماء: إذا تفرق وامتزج به».

(٨) قوله: حتى ينفك... إلخ - معناه: حتى لا يتفكك وينهار، إشارة إلى التفلت والتساهل في أحكامه، أو لا يُتشدد فيه ويُتعمق ويُتكلف فيتفرق أهله وأتباعه.

وهاموا باتِّباع مَذْهبه المذَهَّب، وللناس فيما يَعْشقون مذاهب، وذادوا عن بيان ما أجمله وإيضاح ما أشكله والعلومُ عطايا من الله ومواهب، رضاً يتكفل بنجاة كلٍّ منهم ونجاحه، ويمر برَوْض الإيمان فيتعطر بأنفاسه رِيّاً ورياحِهِ، ويَفْخَر عِطْف الجوزاء[1] إذا كان دُرّةً في وِشَاحِهِ[2].

أما بعد: فإنَّ العلوم وإن كانت تتعالى شَرَفاً، وتَطَّلِعُ في أفق الفخار من كواكبها شُرَفاً[3]، فلا مرْية في أن الفقه نتيجة مقدِّماتها، وغاية نهاياتها، وواسِطَةُ عِقْدها، ورابطةُ حَلِّها وعَقْدِها. به يُعرف (الحرام من الحلال)[4]، وتستبين مصابيح الهدى مِنْ ظلام الضلال، وهيهات أن يَتَوصَّل طالبٌ وإنْ جَدَّ المسير إليه، أو يتحصَّلَ بعد الإعياء والنَّصَب

---

(١) أي: مَنْكِبُها. وفي اللسان ٩/٢٥٠: «قال الأزهري: مَنْكِب الرجل عِطْفه، وإبطه عِطْفه. والعُطُوف: الآباط، وعِطْفا الرجل والدَّابة: جانباه عن يمين وشمال، وشِقَّاه من لدن رأسه إلى وَرِكِه، والجمع أعطاف وعِطَاف وعُطُوف. وعِطْفا كلِّ شيءٍ: جانباه».

(٢) الوِشَاح: شيء يُنسج من أديم عريضاً ويُرصَّع بالجواهر، وتشده المرأة بين عاتقَيْها. يقال: وِشَاحٌ وإشاحٌ ووُشَاحٌ، والجمع الوُشُحُ والأوشِحةُ، ووشَّحتها تَوْشيحاً فتوشَّحَتْ هي، أي: لَبِستَه. وربما قالوا: توشَّح الرجل بثوبه وبسيفه. الصحاح ١/٤٥١، مادة (وشح). وفي المصباح ٢/٣٣٧: «وتوشح بثوبه: وهو أن يُدخله تحت إبطه الأيمن، ويلقيه على منكبه الأيسر، كما يفعله المحرم، قاله الأزهري»، وانظر: لسان العرب ٢/٦٣٢.

(٣) جمع شُرْفة، على وزن غُرْفة وغُرَف: وهي ما يوضع على أعالي القصور والمدن. انظر لسان العرب ٩/١٧١، المصباح المنير ١/٣٣٢، مادة (شرف).

(٤) في (ك): «الحلال من الحرام».

عليه، إلا بعد العِلم بأصول الفقه، والمعرفة والنهاية فيه، فإنّه صِفتُه وكيف يفارق الموصوف الصِّفَة!.

وقد نظرنا فَلم نر مختصراً أعذب لفظاً، وأسهل حفظاً، وأجدر بالاعتناء وأجمع لمجامع[1] الثناء - من كتاب «منهاج الوصول إلى علم[2] الأصول» للشيخ الإمام العالم[3] العلامة قاضي القضاة ناصر الدين البيضاوي، بَيَّض الله وجهه يوم تبيضُّ وجوه وتسودُّ وجوه وروَّض تربتَه بغَمَام الغُفْران[4] حتى يأتي يوم القيامة وما ثُلِم جانبُه ولا فُضّ فوه، فإنه موضوع على أحسن مِنْهاج، محمول على الأعين وليس له منها مِنْ هَاج، بعبارة أعذبَ من ماء [ك/٤٨] السحاب، وألعبَ مِنَ ابنة الكَرْم[5] بعقول أولي الألباب، آل فضلُ البلاغة [ص١/٩٢] إليه، وآلى[6] فَصْلُ الخطاب[7] (أن لا يَتَمَثَّلَ)[8] إلا بين يديه.

(١) في (ك): «بمجامع».

(٢) سقطت من (ص)، و(ت).

(٣) لم ترد في (ت).

(٤) قوله: «روَّض تربته» أي: جعل قبره روضة من رياض الجنة. وقوله: «بغمام الغفران»، الباء للمصاحبة، أي: جعل قبره روضة بغمام الغفران، أي سحاب الغفران. انظر: المصباح ١٠٨/٢، فليس المراد بالروضة الأشجار والأزهار، وإنما أن تكون روضة بسحاب الغفران.

(٥) الكَرْم: هو العنب، وابنته هي الخمر؛ لأنها تتولد منه. انظر المصباح ١٩٢/٢

(٦) أي: حَلَف. المصباح ٢٥/١، مادة (آلى).

(٧) أي: الخطاب الذي يَفْصل بين الحق والباطل، ويُمَيِّز بين الحكم وضده. انظر: لسان العرب ٣٦١/١، مادة (خطب).

(٨) في (ك)، و(غ): «لا يتمثل».

وقد رأيت شُرَّاحه على كثرتهم مالوا إلى الإيجاز، وقالوا وكأنما ضاق بهم الفضاء الواسع فَعُدَّ مقالُهم في الإلغاز[1]، قَنَع كلٌّ منهم (بحاجة في نفسه)[2] مِن اسم[3] التصنيف قضاها، و(جمع نفسه على ما شتت به شمل الكتاب من تقارير إذا أنصف من نفسه لا يرضاها)[4]، فشروحهم تحتاج إلى مَنْ يشرحها، وكلماتهم تريد بسطة في العلم والجسم تُوضِّحها.

وقد كان والدي أطال الله عمره[5] شرع في وضع شرح عليه أبهى وأبهج من الوشي المرقوم[6] [غ١/٢]، وأسرى[7] وأسرع إلى الهداية مِنْ

---

(١) سقطت من (ك).

(٢) في (ت): «بحاجة نفسه».

(٣) في (ت): «رسم».

(٤) في (ت): «وجمع نفسه لا برضاها». وهذا سقط.

(٥) في (ص): «وقد كان الشيخ الإمام والدي رحمه الله». وهذا الذي وقع في (ص) في هذا الموطن وغيره من تصرف النساخ، والذي وَرَد في (ت) ـ في مواطن كثيرة حينما يِذْكر والده ـ كلُّه يشير إلى أنَّ والده كان حياً حينما شرع في تكميل شرح والده، بل قد صرَّح في «طبقاته الكبرى» بذلك ١٦٨/٢. وقد نصَّ التاج في آخر شرحه بأنه انتهى منه في ٧٥٢هـ، ووالده رحمه الله تعالى توفي عام ٧٥٦هـ.

(٦) الوَشْي: نوع من الثياب المُوَشَّية (أي: المطَرَّزة بالألوان)، تسمية بالمصدر، ووَشَيْتُ الثوبَ وَشْياً، من باب وَعَد: رَقَمتُه ونَقَشْتُه. والوَشْيُ في اللون: خَلْطُ لون بلون، وكذلك في الكلام. انظر: المصباح ٣٣٧/٢، اللسان ٣٩٢/١٥، مادة (وشي). وفي الصحاح ٢٥٢٤/٦: «يقال: وشيْتُ الثوب أشِيه وَشْياً وشِيةً، ووَشَّيْتُه تَوشِيةً شُدِّد للكثرة، فهو مَوْشِيٌّ ومُوَشَّى والوَشْيُ من الثياب معروف، والجمع وِشاءٌ». والمرقوم: المخطَّط، مِنْ رَقَم الثوب يَرْقُمُه رقْماً ورقَّمَهُ: خطَّطه. لسان العرب ٢٤٩/١٢.

(٧) في المصباح ٢٩٤/١، مادة (سرى): «سَرَيْتُ الليل، وسَرَيْت به، سَرْيا، والاسم =

طوالع النجوم، عديل[1] شُهُبٍ لائحة، ورَسيل سُحُبٍ سابحة[2][3]، وسماء علمٍ يَهْتدي بكوكبه، وعلاءُ قَدْرٍ أخَذ بلِمَّة[4] الفخرِ[5] ولم يزاحمه بمنكبه، لا تنقشع عارضته[6]، ولا يُتوقّع مُعارضتُه، خضعت رقاب

---

= السِّراية: إذا قَطَعْتُه بالسَير. أسريت بالألف: لغة حجازية... قال أبو زيد: ويكون السَّرَى أول الليل وأوسطه وآخره، وقد استعملت العرب سَرَى في المعاني، تشبيهاً لها بالأجسام، مجازاً واتساعاً، قال الله تعالى: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ﴾ والمعنى: إذا يمضي، وقال البغوي: إذا سار وذهب». وانظر: لسان العرب ١٤/٣٨١. فقول الشارح: وأسرى، أي: وأمضى.

(١) العديل: المثيل والمساوي. وفي اللسان ١١/٤٣٢: «وعَدَل الشيءَ يَعْدِله عَدْلاً وعَادَلَه: وَازَنه. وعادَلْت بين الشيئين، وعَدَلت فلاناً بفلان إذا سَوَّيت بينهما. وتعديل الشيء تقويمه... والعَدْل والعِدْل والعَدِيل سواء، أي: النظير والمثيل... والعديل: الذي يعادلك في الوزن والقدر».

(٢) في (ك)، و(غ): «سائحة».

(٣) في اللسان ١١/٢٨٤، مادة (رسل): «والرسيل: الموافق لك في النضال ونحوه»، فالمعنى في كلام المؤلف: أنه يوافِق عطاءَ السحب في كثرته ووفرته وغزارته، فالسحب بعطاء الماء الذي به حياة الأبدان، وهذا الشرح الذي شَرحه والده بعطاء العلم الذي به حياة القلوب والأرواح والوجدان.

(٤) في المصباح المنير ٢/٢٢٢، مادة (لمم): «اللِّمة، بالكسر: الشعر يَلُمُّ بالمنكب، أي: يَقْرُب، والجمع لِمام ولِمَمَ، مثل: قِطَّة وقِطاط وقِطَط». وفي الصحاح ٥/٢٠٣٢: «واللِّمة بالكسر: الشعر يجاوز شحمة الأذن، فإذا بلغت المنكبين فهي جُمَّةٌ». وانظر: لسان العرب ١٢/٥٥١.

(٥) في (غ)، و(ك): «الفجر».

(٦) في اللسان ٧/١٨١، مادة (عرض): «والعارضة: قوة الكلام وتنقيحه والرأي الجيّد»، والمعنى: أنّ قوة كلامه وبيانه، وبديع فوائده وفرائده، ونفيس درره =

المعاني لكلامه، وخشعت الأصوات وقد رأته جاوز الجوزاء وما رضيها دارَ مُقامه، لكنه أحسن الله إليه ما غاص في بحره إلى القرار، ولا أوصل هلاله إلى ليلة البدار، بل أضرب عنه صفحاً بعد لأيٍ[1] قريب، وتركه طَرْحاً وهو الدُّرُّ اليتيم بين إخوانه كالغريب.

وقد حدثتني النفس بالتذييل على هذه القطعة وأحاديث النفس كثيرة، وأمرتني الأمَّارة بالتكميل عليها[2] ولكني استصغرتها عن هذه الكبيرة، وقلت للقلم: أين تذهب، وللفكر: أين تجول[3] أطنب[4] لسانك أم أسهب، ووقفت وقفة العاجز والنفس تأبى إلا المبادرة بما به أشارت، وجَرَت على شأوها[5] منادية: ائت مما أمرتُك بما استعطت. وتوارى اللسانُ وما توارَتْ، فلما تعارض المانع والمقتضي، وعَلمتُ أن الحال إذ حاولت مجهودها قام لها العذُر الواضح، فيما استقبلتْه، ومُضِيٌّ أيُّ مضيٍّ[6]، أعملت الفكرة في الدُّجنة والوجه والليل كلاهما كالح،

---

= وجواهره لا ينقشع ولا ينتهي بل لا يزال يتتابع تترى، ويُطرب القاري طُرًّى.

(١) اللأيُ: يقال: لأى يَلأى لأياً والْتأى يَلْتَئِي إذا أبطأ. لسان العرب ١٥/٢٣٧، الصحاح ٦/٢٤٧٨، مادة (لأي).

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في (ص)، و(ت): «أن تجول». وزيادة «أن» غير صحيحة.

(٤) أي: بالغ واجتهد. وفي اللسان ١/٥٦٢، مادة (طنب): «وأطنب في الكلام: بالغ فيه، والإطناب: المبالغة في مدحٍ أو ذمٍ والإكثارُ فيه. والمُطْنِب: المدَّاح لكل أحد... وأطنب في عَدْوِه إذا مضى فيه باجتهاد ومبالغة».

(٥) في (ص): و(ت): «تيارها».

(٦) أي: مضت وأكملتْ على أية حال رغم الموانع.

وشرعتُ فيه وقلتُ: لعل الغرض يتم ببركته وبقصده[1] الصالح، وجرّدت همةً ما ردَّ ذائلُها[2] إلا وقد سئم من النشاط، ولا أُغْمد مُهَنّدها إلا وقد ترك ألف طريح على البساط، ولا عاد نَصْلُها[3] إلا وقد قضى المأمول، ولا فَترتْ عزائمها إلا وقد حصلتْ على نهاية السُّول، وأعْملنا [ص١/٩٣] هذه الهمة في مُدْلَهِمَّ الدَّيْجور[4]، وصرَّفنا قلمها بشهادة النجوم وفلكُها يدور، فلم تَنْشب ليالي أسبلتْ جلبابها، وأرخت نقابَها معدودةً ساعاتُها، ممدودة بالألطاف الخفية أوقاتُها، إلى أن انهزمت تلك الليالي، ودارت الدائرة عليها، وجاء من النسيم العليل بشيرُ الصبح متقدمّاً بين يديها، فوافى الصباح بكل معنى مُبْتكر، وجَلا عرائسَ بدائعه فشنَّف السمْعَ[5] وشرّف البصر، وجاء كتاباً ساطعاً نورُ شمسه وشمسُ

---

(١) في (ت)، و(ك): «ومقصده».

(٢) ذائلها: ذَنَبها الطويل. وفي الصحاح ١٧٠٢/٤، مادة (ذيل): «وفَرَس ذائلٌ، أي: طويل الذَّنَب، والأنثى ذائلة. وكذلك فَرَسٌ ذَيَّال: طويل الذَّنَب. فإن كان قصيراً وذَنَبه طويلاً قالوا: ذيَّال الذَّنب، فيذكرون الذَّنب». وفي اللسان ٢٦٠/١١: «وقال ابن قتيبة: ذائلٌ: طويل الذَّيل، وذيَّال: طويل الذيل».

(٣) النصل: السهم العريض الطويل. لسان العرب ٦٦٢/١١، مادة (نصل).

(٤) الدَّيْجور: الظلمة، والجمع دياجير. انظر: لسان العرب ٧٨/٤، مادة (دجر).

(٥) أي: زينه وجمَّله. وفي اللسان ١٨٣/٩، مادة (شنف): «الشَّنْف: الذي يُلبس في أعلى الأذن، بفتح الشين، ولا تقل: شُنْفٌ، والذي في أسفلها القُرط، وقيل: الشَّنْفُ والقُرْطُ سواء... والجمع أشْناف وشُنُوف... وشنَّفْتُ المرأةَ تَشنيفاً فتشنَّفَتْ: هي مثل قرَّطْتُها فتقرَّطَتْ هي».

السماء في غروب، طالعاً في أفق الفخار على أحسن أسلوب، حائزاً لما يُراد منه في كل طريقة، جائزاً حَقّاً[1] على مقالات[2] المتقدمين والمتأخرين، وحسبك بمنْ مجازُه حقيقة، فأسأل الله تعالى أن يعم النفعَ به، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، موجباً للفوز لديه، وقد وصل (والدي الشيخ الإمام)[3] جزاه الله الخير[4] إلى مسألة مقدّمة الواجب، ونحن نتلوه والله الموفق و[5]المعين بخفيّ ألطافه، والمحقق لرجاء العبد[6] بإسعاده وإسعافه.

قال المصنف رحمه الله: (**الرابعة: وجوبُ الشيء مطلقاً يوجب وجوبَ ما لا يتِمّ إلا به وكان مقدوراً**).

قال والدي (أطال الله بقاه)[7]: قوله: «**مطلقاً**» احتراز[8] من الوجوب المقيَّد بشرط كالزكاة[9] وجوبُها متوقّف على النصاب ولا

---

(١) سقطت من (ك).

(٢) في (ك): «مثالات».

(٣) في (غ): «والدي». وفي (ك): «الشيخ الإمام».

(٤) في (غ): «خيراً».

(٥) سقطت الواو من (ص)، و(ت).

(٦) في (ت)، و(غ)، و(ك): «المرء».

(٧) في (ص): «تغمده الله برحمته». وهذا من تصرف النساخ كما سبق بيانه.

(٨) في (ك): «احترازاً».

(٩) في (ص): «كشرط الزكاة». وهو خطأ، وفي (ت): «بشرط كالزكاة، إلى آخره». يعني: إلى آخر كلام والد المؤلف، فلم يذكر في هذه النسخة كلام =

يجب تحصيلُه، والجمعة وجوبها متوقّف على الجماعة والإقامة في بلد، ولا يجب تحصيلهما، وهذا متفق عليه.

وقوله: «**وكان مقدوراً**» احتراز من قدرة العبد على الفعل وداعيته المخلوقَتين لله تعالى، لا تتم الواجبات المطلقةُ عليه كالصلاة وغيرها إلا بهما، ولا يجب تحصيلهما، ولا يتوقف الوجوب عليهما.

وجملة ما يتوقف عليه الفعل إما أن يكون من فعل الله تعالى، أو فعل العبد، وكلٌّ منهما إما أن يتوقف عليه الوجوب أوْ لا، فالذي من فعل الله تعالى ويتوقف عليه الوجوب: كالعقل وسلامة الأعضاء التي بها الفعل، والذي لا يتوقف عليه الوجوب: خَلْق قدرة العبد وداعيته.

والذي منْ فعل العبد ويتوقف عليه الوجوب كما سبق، والذي لا يتوقف عليه الوجوب إما أن يكون [ص١/٩٤] مقدوراً أوْ لا، فغير المقدور لا يتحقق [ك/٤٩] معه وجوب الفعل إلا على القول بتكليف ما لا يطاق، وحينئذ يصح وجوب غير المقدور مما يتوقف عليه الواجب، فلا يصح اشتراطُ كونه مقدوراً، فلذلك لم أرَ له مثالاً يصح اجتماع الوجوب معه إلا القدرةَ والداعية، ورأيتُ جماعة خبطوا في ذلك.

وقولنا: ما لا يتم الواجب إلا به ـ يشمل بالوضع ثلاثة أشياء: الجزء، والسبب، والشرط. لكن الجزء ليس مراداً هنا؛ لأن الأمر بالكل أمرٌ به تضمناً ولا تردد في ذلك، وإنما المراد السببُ والشرط، وأن الأمر بالشيء

---

= الوالد، وكأن هذا ـ والله أعلم ـ اختصار من الناسخ، وإلا فهو مذكور في (ص)، و(غ)، و(ك).

هل يستلزم الأمرَ بسببه أو شرطه أوْ لا؟ ولذلك عبَّر بعضهم عنه بالمقدّمة، والمقدّمة خارجة عن الشيء متقدّمة عليه، بخلاف الجزء فإنه داخل فيه.

والمختار وجوب السبب والشرط كما ذكره المصنف، والجزء إذا لم يكن مقدوراً سَقَط وجوبه إذا لم نقل بتكليف ما لا يطاق، ومن ضرورة ذلك عدمُ وجوب الكل حينئذ، لكن يبقى وجوبُ ما سواه من الأجزاء؛ لقوله ﷺ: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم».

قلت: هذا ما وقف عنده والدي[1] أطال الله عمره، ومِنْ هنا أبتدئ وبالله التوفيق [غ١/٣].

فأقول: لا مزيد على حُسْن ما ذَكَره، وأما قوله[2]: إذاً لم يجب الكل لعدم القدرة على الجزء يبقى[3] وجوب ما سواه من الأجزاء - فصحيح[4]، ومستنده الحديث الذي أورده وهو القاعدة التي يذكرها الفقهاء: الميسور لا يسقط بالمعسور، وسنلتفت إن شاء الله في ذيل المسألة إليها.[5][6]

---

(١) في (غ)، و(ك): «الشيخ الإمام». وفي (ص): «والدي الشيخ الإمام».

(٢) أي: قول والده.

(٣) قوله: «يبقى»، جواب الشرط «إذا».

(٤) قوله: «فصحيح»، خبر قوله: «قوله».

(٥) سقطت من (ت).

(٦) انظر: ص ٣٢٦.

**قال: (وقيل: يُوجب السببَ دون الشرط. وقيل: لا فيهما).**

عرفتَ المذهب المختار، وقال قوم: يُوجب السبب، ولا يُوجب الشرط، سواء كان شرطاً شرعياً: كالوضوء للصلاة، أو عقلياً: كترك ضد الواجب، أو عادياً: كغسل جزء من الرأس لغَسْل الوجه.

وقيل: لا يوجبه مطلقاً. هذه المذاهب التي حكاها المصنف.

وفي المسألة مذهب رابع ارتضاه إمام الحرمين، واختاره ابن الحاجب أنَّ وجوب الشيء مطلقاً يوجب الشرط الشرعي دون العقلي والعادي[1][2].

قال: **(لنا التكليف بالمشروط دون الشرط محال. قيل: يختص بوقت وجود الشرط. قلنا: خلاف الظاهر [ص١/٩٥]. قيل إيجاب المقدمة أيضاً كذلك. قلنا: لا، فإن اللفظ لم يدفعه).**

لما اشترك المذهبان اللذان حكاهما آنفاً في عدم إيجاب الشرط ـ ردّ عليهما بالدليل المذكور[3].

---

(١) في (ص): «أو العادي».

(٢) انظر: جمع الجوامع مع شرح المحلي ١/١٩٣، تيسير التحرير ٢/٢١٥، بيان المختصر ١/٣٦٩، البرهان ١/٢٥٧، نهاية السول ١/١٩٧، السراج الوهاج ١/١٦٣، شرح الكوكب ١/٣٥٩.

(٣) قال الإسنوي عن دليل المصنف هذا: «هذا دليل لما اختاره المصنف من وجوب السبب والشرط، وإنما استدل على الشرط؛ لأنه يلزم من وجوبه وجوب السبب بطريق الأولى». نهاية السول ١/٢٠٥.

وقوله: «**التكليف**[1] **بالمشروط دون الشرط**» هذه العبارة تحتمل ثلاثة معان[2]:

**أحدها**: التكليف بالمشروط دون التكليف بالشرط، ونُقَرِّر استحالة: بأنه إذا لم يجب الشرطُ جاز تركه، فنقدِّر هذا الجائز واقعاً، فيصير كالمعنى الثاني، وسنقرر إن شاء الله استحالته[3].

ولكن هذا المعنى ليس مراده؛ لأنه محل النزاع، فلو أراده لكان مصادراً على المطلوب؛ ولأنه يُحْوِج إلى إضمار؛ ولأن قوله بعد ذلك: «**قيل: (يختص بوقت وجود)**[4] **الشرط**» يُرشد إلى خلافه؛ ولأن الإمام صَرّح بالمقصود فقال: حال عدم المقدِّمة[5].

**المعنى الثاني**: أن يكون التكليف حال عدم الشرط ـ وهذا هو المقصود ـ وهو على قسمين أيضاً:

أحدهما وهو الثاني من المعاني: يُكَلَّف وقتَ عدم الشرط بإيقاع

---

(١) سقطت من (غ).

(٢) في (ت): ل١/٣٧: «ثلاثة معان، إلى آخره مذكور في كلام والده معاداً هنا، فحذفتُه لكونه مذكوراً إلى قوله: قلت». وقد نصَّ على بقية الكلام في (ص) ل١/٩٦-٩٨.

(٣) في (ك)، و(غ): «الاستحالة فيه».

(٤) في (ت)، و(ك)، و(ص): «يختص بوجود».

(٥) عبارته في المحصول ١/ق٢/٣١٨: «وإنما قلنا: إنَّ إيجاب الفعل على كل حالٍ يقتضي إيجاب مقدِّمته؛ لأنه لو لم يقتض ذلك لكان مكلَّفاً حال عدم المقدمة، وذلك تكليف ما لا يطاق».

المشروط حينئذ[1]. ولا شك أن هذا تكليف بما لا يطاق، والاستحالة جاءت من تضاد متعلَّق التكليف ووقته، لا مِنْ خصوصه ولا مِنْ خصوص وقته[2]. وقريب من هذه العبارة[3]: أن يختص التكليف بوقت عدم الشرط.

والثاني من القسمين وهو **الثالث من المعاني**: أن يُكَلَّف وقت عدم الشرط بإيقاع المشروط مطلقاً[4]. ومقتضى ذلك أن لا يختص التكليف بوقت، بل يوجد حال وجود الشرط وعدمه، والمكلَّف به في القسمين: المشروط من حيث هو لا بقيد الشرط ولا بقيد عدمه. والتقييد بقيد عدمه مستحيل في نفسه، وبقيد وجوده يلزم منه طلب الشرط كما هو المدعى[5]، أعني: إذا كان المطلوبُ المشروطَ ووقتُ طلبه غيرُ مُقيَّد[6].

---

(١) كأن يكلّف بالصلاة في حالة عدم الطهارة.

(٢) أي: الاستحالة جاءت من تضاد متعلّق التكليف: وهو فعل الصلاة، ووقت التكليف: وهو حال عدم الطهارة، فالتضاد ناشئ من الأمر بالصلاة وقت عدم الطهارة، لا أن الأمر بالصلاة متناقض مع وقت الصلاة من حيث هو وقت، بل كون الأمر بالصلاة مقارناً لوقت عدم الطهارة.

(٣) وهي قوله: يكلف وقت عدم الشرط بإيقاع المشروط حينئذ.

(٤) فالمكلف به ـ على هذا المعنى ـ إيقاع الصلاة مطلقاً، أي: سواء كانت صحيحة أو فاسدة، أما على المعنى الذي قبله فالمكلّف به هو أداء الصلاة صحيحة في وقت عدم شرطها، وهذا تكليف بما لا يطاق.

(٥) التقييد بقيد عدم الشرط كأن يُطلب منه الصلاة بقيد عدم الطهارة، فهذا مستحيل، ويسميه المناطقة: بشرط لا شيء. وأما التقييد بوجود الشرط فهو المدَّعى، كأن يُؤمر بالصلاة حال الطهارة، وهو الذي يسميه المناطقة: بشرط شيء.

(٦) قوله: أعني... إلخ متعلّق بقوله: ومقتضى ذلك أن لا يختص التكليف بوقت. =

إذا عرفتَ ذلك فنقول: لو لم يُوجب إيجابُ الشيء مطلقاً ما يتوقف عليه ذلك الشيءُ - لكنا قد كُلِّفنا بالمشروط من غير التكليف بالشرط، وهو تكليف بمحال[1]؛ لأنه إذا كان المشروط [ك/٥٠] مكلَّفاً به دون الشرط لم يجب الإتيان بالشرط، وإذا جاز ترك الشرط لَزِم منه جواز ترك المشروط؛ لأن انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء المشروط؛ [ص١/٩٦] فيلزم كونُ المشروط جائزَ الترك واجبَ الفعل، وهو تكليف بما يلزم منه المحال، فتعيَّن أن يكون التكليف بالمشروط مُوجباً للتكليف بالشرط.

(وإذا ثبت)[2] ذلك في الشرط ففي السبب بطريق أولى[3]، فإنَّ مَنْ قال بوجوب الشرط قال بوجوب السبب من غير عكس. هذا تقرير الدليل.

وقول المصنف: «**التكليف بالمشروط دون الشرط محال**» فيه نظرٌ؛ لأنا نفرق بين التكليف بالمحال، والتكليف المحال.

فالأول: هو تكليف العاقل الذي يَفْهم الخطاب بما لا يُطيقه، وهو محل الخلاف في تكليف ما لا يطاق؛ لأن المخاطَب به يعلم أنه مكلَّف

---

= فالمطلوب المشروط من حيث هو لا بقيد الشرط، لا بقيد عدم الشرط، فالمشروط مطلوب لا بشرط شيء.

(١) في (غ): «محال». وهو خطأ.

(٢) في (ص)، و(ت): «وإن أثبت».

(٣) ولذلك اقتصر المصنف في دليله على الشرط، ولم يذكر السبب؛ لأنه يَثْبت بدليل الشرط، كما سبق بيانه عن الإسنوي.

بذلك.

والثاني: مثل تكليف الميت والجماد ومَنْ لا يعقل[١] من الأحياء، فهذا تكليفُ محالٍ، واتفق أهل الحق قاطبة على أنه لا يصح، نقلَ هذا الاتفاق القاضي أبو بكر رحمه الله؛ فكان الأحسن للمصنف أن يقول: تكليفٌ بمحالٍ كما قررناه، وعذره في ذلك أنه فرَّع على منع[٢] تكليف ما لا يطاق، فإنَّ الأصحاب وإنْ أقروا بتكليف ما لا يطاق في موضعه - لا يُفَرِّعون عليه، ويُحيلون[٣] ما لَزِم عنه؛ لكونه غير واقع في الشريعة، فحينئذ التكليف به محال عند المانعين منه، فيصح كلامه[٤].

قوله: «**(قيل: يختص بوقت وجود الشرط)**[٥]» اعترض الخصم على الدليل المذكور بأنه: لِمَ لا يجوز أن يختص التكليف بالمشروط بحال وجود الشرط، ولا امتناع في ذلك؛ فإن غايته أن يقيَّد الأمر ببعض

---

(١) في (ك)، و(غ): «عقل».

(٢) سقطت من (ص)، و(ت).

(٣) في (ك) بياض مكان «ويحيلون».

(٤) المعنى في قوله: وعذره... إلخ، أنَّ المصنف رحمه الله تعالى فرَّع وبنى دليله على كون التكليف بما لا يطاق محال عند المانعين منه، فهو وإن كان من حيث حقيقته تكليف بمحال، لكنه لما كان ممنوعاً منه عند مَنْ يقول به - كان محالاً، والأصحاب (وهم الشافعية) وإن كانوا يقولون بتكليف ما لا يطاق، لكنهم يجوزنه فقط ويمنعون وقوعه في الشريعة، فلا يلزم على القول بجوازه لوازم. فالشارح يتأول قول الماتن: «محال» حتى يكون صحيحاً، بأنه: محالٌ جوازه عند المانعين منه.

(٥) في (ك)، و(غ): «قيل: يختص».

الأحـوال لمقتـضٍ قام وهو الفرار من تكليف المحال.

وأجاب المصنف: بأن اللفـظ مطلـق لا اختصـاص لـه بوقـت وجـود الشرط فحينئذ يكون تقييده بوقت وجود الشرط خلاف الظاهر(١).

واعترض الخصم أيضاً بأنَّ إيجابكم المقَدِّمة أيضاً خلاف الظـاهر؛ لأنَّ ظاهر الأمر لا يدل عليه، فإذا جاز مخالفة الظاهر مـن هـذا الوجـه فلـم لا يجوز من الوجه الذي ذكرناه!.

وأجاب المصنف: بأن مخالفة [غ١/٤] الظاهر عبـارة عـن إثبـات مـا ينفيه اللفظ، أو نفي ما يثبته اللفظ ظاهراً، وأما إثبات ما لم يتعرض اللفظ له بنفي ولا إثبات فليس مخالفة للظاهر، وحينئذ لا يكون إيجـاب المقدمـة مخالفةً للظاهر؛ إذ لم يدل اللفظ عليه بنفي ولا إثبـات، بخـلاف تخصـيص الأمر بوقت وجـود [ص١/٩٧] الشـرط، فـإن اللفـظ يقتضـي الوجـوب مطلقاً، فتقييده بوقت وجود الشرط دون ما سواه مخالفة للظاهر.

فإن قلت: كيف يكون حَمْلُ المطلق ـ الصـادق بصـورة ـ علـى أحـد صُوَرِه خلافَ الظاهر، وليس فيـه إثبـات مـا ينفيـه اللفـظ، ولا نفـيُ مـا يثبته(٢).

---

(١) قال المطيعي رحمه الله تعالى: «أقول: وهو خـلاف الإجمـاع أيضـاً؛ لإجمـاع العلمـاء على التكليف بالصلاة في حال الحدث، وأنه لا يختص التكليف بها بحال الطهارة».
سلم الوصول شرح نهاية السول ١/٢١٠.

(٢) إلى هنا محذوف من (ت)، مـذكور في (ص)، و(ك)، و(غ)، كمـا سـبق الإشـارة إليه في ص...

قلت: لما اقتضى الإطلاق التمكنَ من كل صوَرِه - صار تقييده بصورة منافراً لكونه مطلقاً[1][2].

قال: (**تنبيه: مقدمةُ الواجب إما أن يتوقف عليها وجودُه شرعاً كالوضوء للصلاة، أو عقلاً كالمشي للحج. أو العلمُ به[3]، كالإتيان بالخمس إذا ترك واحدة ونسي، وسَتْرِ شيءٍ من الركبة لستر الفخذ**).

عبَّر الإمام عن هذا «بالفرع»، ووَجهُه: أنه مندرج[4] تحت أصل كلي. ووجه التعبير عنه «بالتنبيه» أن الكلام السابق نَبَّه عليه على سبيل الإجمال[5].

وحاصله أن مقدمة الواجب تنقسم إلى أمرين:

---

(١) المعنى: أن في الحمل على صورة واحدةٍ نفيَ ما يثبته اللفظ؛ لأن اللفظ يُثبت الإطلاق التمكنَ من كل صورة، والحمل على صورة واحدة ينفي ذلك الإطلاق الذي يثبته اللفظ.

(٢) انظر: المحصول ١/ق٢/٣١٨، التحصيل ١/٣٠٨، الحاصل ١/٤٥٦، الإحكام ١/١٥٨ بيان المختصر ١/٣٧٠، نهاية السول ١/٢٠٥، السراج الوهاج ١/١٦٣، شرح مختصر الروضة ٢/٣٥٣، تيسير التحرير ٢/٢١٦، فواتح الرحموت ١/٩٥.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في (ت): «مدرج».

(٥) في التعريفات للجرجاني ص٩٥: «التنبيه في اللغة: هو الدلالة عما غفل عنه المخاطب. وفي الاصطلاح: ما يُفهم مِنْ مجمل بأدنى تأملٍ إعلاماً بما في ضمير المتكلم للمخاطَب. وقيل: التنبيه: قاعدة تُعرف بها الأبحاث الآتيةُ مُجملة».

**أحدهما**: أن يتوقف عليه وجود الواجب، وهو نوعان:

أحدهما: أن يتوقف عليه شرعاً: كالوضوء مع الصلاة.

والثاني: أن يتوقف عليه عقلاً: كالسير إلى الحج. وعبارة المصنف: «**المشي**» وقد يُنَاقش فيها، والأمر سهل[1].

**القسم الثاني**: أن يتوقف عليها العِلم بوجود الواجب لا نفس وجود الواجب، فذلك إما لالتباس الواجب بغيره، كالإتيان بالصلوات الخمس إذا تَرَكَ واحدةً ونَسِي عينَها، فإن العلم بأنه أتى بالصلاة المنسية لا يحصل إلا بالإتيان بالخمس، وإما أن يكون لتقارب ما بين الواجب وغيره بحيث لا يظهر حدٌّ مُفَرِّق[2] بينهما، وذلك كستَر شيءٍ من الركبة لستر الفخذ؛ فإنَّ الفخذ والركبة متقاربان، فالعلم بستر جميع الفخذ الذي هو واجب إنما يحصل بستر شيء من الركبة للتقارب المذكور. هذا ما ذكره، وهو مبني على أن الفخذ نفسه عورة، وذلك في المرأة بلا [ك/٥١] خلاف، وفي الرجل على الصحيح، وعلى أن الركبة نفسها ليست بعورة، وهو الصحيح أيضاً[3].

فإن قلت: القول بإيجاب الخمس على مَن نسي إحداها[4] وجهل

---

(١) لأن عبارة السير أعم من المشي، فالمقصود السير إلى البيت بأي وسيلة، لا خصوص المشي. والأمر سهل كما ذَكَر.

(٢) في (غ)، و(ك): «يفرق».

(٣) انظر: المجموع ١٦٨/٣، بداية المجتهد ١١٤/١.

(٤) في (ص)، و(ت): «أحدها».

عينَها عند من يُوجب المقدمة واضح[1]، وأما مَنْ لا يوجبها فماذا يفعل؟ وما فائدة الخلاف؟.

قلت: قد لا ينظر الفقيه إلى الخلاف الأصولي في كثير من الفروع، ولا يجعل لها به تعلقاً البتة. وقد يقال بظهور فائدة الخلاف في أنه هل يصلي الخمس بتيمم واحد أو بخمس تيممات[2]، لكن الصحيح إيجاب تيمم واحد[3] [ص١/٩٨]. وقضيةُ القول بوجوب المقدِّمة إيجابُ خمس تيممات.

فإن قلتَ: ما وجه القصور في الإيجاب على تيمم واحد، والخمسُ فرائضٌ ولا يُصَلَّى بتيمم واحد أكثر من فريضة واحدة[4].

قلت: الأربعة من حيث إنها لم تُرَد لنفسها منحطةٌ عن مراتب

(١) يعني: الواجب هو الصلاة المتروكة، لكنها لما لم تكن معروفة ـ أصبح الإتيان بها مرتباً على الإتيان بالجميع، فأصبح الإتيان بالجميع مقدِّمة لتلك الصلاة المتروكة.

(٢) أي: قد تظهر فائدة الخلاف في هذه المسألة فيما إذا فَقَد الماء هذا الذي ترك الفرض ونسيه، فمن قال بوجوب جميع الصلوات عليه بناء على القاعدة الأصولية إيجاب المقدمة ـ فإنه يُلزمه أن يتيمم لكل صلاة؛ لأن الشافعية لا يُجيزون فرضين بتيمم واحد، ومَنْ قال بأنّ الواجب هي الصلاة المتروكة فقط ـ فإن المصلي لجميع الصلوات الخمس يصليها بتيمم واحد؛ لأن الواجب عليه فرضٌ واحد، والباقي ليس بفرض، فلا يلزمه إلا تيمم واحد، وهو يصلي الجميع ـ عندهم ـ لعدم علمه فرضه، لكن الواجب واحد لا غير.

(٣) انظر: المجموع ٢/٢٩٦.

(٤) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

الفـرائض؛ ولـذلك قيـل[1]: صـلاة ركعـتين تطوعـاً أفضـل مـن إحـدى الصلوات الأربع التي هي[2] غير واجبة في نفس الأمر، وعُدَّ ذلك موضعاً يَفْضُلُ الندبُ فيه الواجبَ، ونحن لنا في هذا نظر ليس هذا موضعه[3].

قـال[4]: (**فروع: الأول لو اشْتَبَهَت المنكوحةُ بالأجنبية حَرُمَتا على** [ت ١/٣٧] **معنى أنه يجب الكف عنهما**).

لـو اشـتبهت عليـه منكوحتـه[5] بالأجنبيـة حرمتـا؛ لوجـوب الكـف عنـهما: أمـا الأجنبيـة فواضـح، وأمـا المنكوحـة فلاشـتباهها بالأجنبيـة. فالكف عنهما هو طريق حصول العلم بالكف عن الأجنبية. وإنما قال[6]: «**على معنى أنه يجب الكف عنهما**»؛ لأن الحرام عليه في نفس الأمر هي الأجنبية فقط، فمعنى تحريمِها[7] عليه: وجوبُ الكف عنهما، فَتَنَبَّه عليه.

واعلم أن هذا الفرع[8] في الحرمة لما لا يتم الواجب إلا به - شـبيهٌ في

---

(١) القائل هو العز بن عبد السلام رحمه الله تعالى. انظر: الأشباه والنظائر للشارح رحمه الله تعالى ١/١٨٧.

(٢) سقطت من (ك).

(٣) انظر: المحصول ١/ق٢/٣٢٢، التحصيل ١/٣٠٩، الحاصل ١/٤٥٨، نهاية السول ١/٢١١، السراج الوهاج ١/١٦٧، شرح الأصفهاني على المنهاج ١/١٠٤، شرح تنقيح الفصول ص١٦١.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) في (غ): «المنكوحة».

(٦) أي: المصنف في المتن.

(٧) في (ك)، و(غ): «تحريمها». وهو خطأ.

(٨) في (ص): «النوع».

الوجوب للإتيان بالصلوات[1] الخمس إذا ترك واحدةً ونَسِي عينها.

قال: (**الثاني: إذا قال: إحداكما طالق ـ حرمتا؛ تغليباً للحرمة، والله تعالى يعلم[2] أنه سيعيِّن إحداهما، لكن ما لم[3] يُعيِّن لم تتعين**).

إذا قال: إحداكما طالق ولم يَنْوِ إحداهما على التعيين ـ حرمت الزوجتان عليه إلى حين التعيين؛ لأن كل واحدة منهما يحتمل أن تكون هي المطلقة فتحرم، أو غير المطلقة فلا تحرم، وإذا اجتمع الحلال والحرام غُلِّبَ الحرام. والفرق بين هذا والذي قبله: أنَّ إحدى المرأتين في الصورة الأولى ليست محرمةً بطريق الأصالة، بل للاشتباه، بخلاف الفرع الثاني، فإنهما في ذلك سواء. وأيضاً فالزوج غير (قادر على)[4] إزالة التحريم في الأول دون الثاني.

وهذا الذي جزم به المصنف حكاه الإمام مذهباً لبعضهم، وقال: «يَحْتمل أن يُقال (بحلِّ وطئهما)[5]؛ لأن الطلاق شيء معيَّن فلا يحصل إلا في محلٍّ معين، فقَبْل التعيين لا يكون الطلاق نازلاً في واحدة منهن، ويكون الموجود قبل التعيين [ص١/٩٩] ليس هو الطلاق، بل أمرٌ له

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) في (ت): «أعلم».

(٣) في نهاية السول ١/٢١٢، والسراج الوهاج ١/١٧٠: «لكن لما لم».

(٤) سقطت من (ك).

(٥) في (ص): «يحل وطئهما». وفي (ت): «يحل وطئها». وهو خطأ. وما أثبتُّ من «المحصول».

صلاحية التأثير في الطلاق عند اتصال البيان به، لا أنه طلاق، وإذا لم يُوجد الطلاق قبل التعيين وكان الحلُّ موجوداً ـ وجب[1] القول ببقائه فَيَحلُّ وطؤهما معاً»[2]. هذا كلامه.

ونقل ابن الرِّفعة [غ١/٥] عن كتاب الوزير ابن هبيرة[3] الذي حكى فيه ما أجمع[4] عليه الأئمة الأربعة وما اختلفوا فيه: أن ابن أبي هريرة[5] من أصحابنا قال: إذا طلَّق واحدة من نسائه لا بعينها، أو

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) انظر: المحصول ١/ق٢/٣٢٨.

(٣) هو: الوزير أبو المظفر يحيى بن محمد بن هُبيرة بن سعيد الشيبانيُّ الدُّوريُّ العراقيُّ الحنبليُّ، صاحب التصانيف. ولد بقرية بني أوقر من الدور أحد أعمال العراق في سنة ٤٩٩هـ. كان ديِّناً خيِّراً، معبِّداً، عاقلاً وقوراً متواضعاً، باراً بالعلماء، مكبّاً مع أعباء الوزارة على العلم وتدوينه، كبير الشأن، حَسَنَةُ الزمان، من مصنفاته: «الإفصاح عن معاني الصِّحاح» فيه عدة مجلدات، وهو شرح صحيحي البخاريِّ ومسلم، ولما بلغ فيه إلى حديث: «من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين» شرح الحديث وتكلم على معنى الفقه، وآل به الكلام إلى ذكر مسائل الفقه المتفق عليها والمختلف فيها بين الأئمة الأربعة المشهورين، وقد أفرده الناس من الكتاب وجعلوه بمفرده مجلّدة، وسموه بكتاب «الإفصاح» وهو قطعة منه. وله كتاب «العبادات» على مذهب أحمد، وأرجوزة في المقصور والممدود، وغيرها. مات شهيداً مسموماً سنة ٥٦٠هـ. انظر سير ٤٢٦/٢٠، الذيل على طبقات الحنابلة ٢٥١/٣، شذرات ١٩١/٤.

(٤) في (ص): «اجتمع».

(٥) هو: أبو علي الحسن بن الحسين بن أبي هريرة البغداديُّ القاضي الشافعيُّ، أحد =

بعينها، ثم أُنسيها ـ طلاقاً رجعياً: أنه لا يُحال بينه وبين وطئهن، وله وطءُ أيَّتِهن شاء، وإذا وطِئ واحدةً انصرف الطلاق إلى صاحبتها[١].

وهذا ما يعضد ما حاوله الإمام، وهو ضعيف؛ لأنا نقول: محل الطلاق القَدْر المُشْترك بينهما: وهو إحداهما لا بعينها، وهو متعيِّن بالنوع وإن لم يكن[٢] متعيَّنا بالشخص، واستدعاء الطلاق من حيث كونُه وصفاً معيّناً[٣] ـ مَحَلاً مُعَيَّناً[٤][٥] يكفي فيه التعيين بالنوع.

سلَّمنا أنه (يستدعي معيَّناً)[٦] بالشخص، ولكن نقول: هو عند الله متعيَّن بالشخص، ونحن في الخارج لا نَعْلمه حتى يُعيِّنه العبد، فالطلاق نازل[٧] لوجوده مِنْ قادر على التصرف في محل قابل فينفذ، ولا نفوذ له إلا بوقوعه في الخارج مُنَجَّزاً؛ لأنه كذلك أوقعه[٨]، فلو لم يقع كما

= عظماء الأصحاب ورُفَعائهم. صنَّف شرحاً لمختصر المزنيّ. توفي رحمه الله سنة ٣٤٥هـ. انظر: سير ١٥/٤٣٠، وفيات ٢/٧٥، الطبقات الكبرى ٣/٢٥٦.

(١) انظر: الإفصاح عن معاني الصحاح لابن هبيرة ٢/١٥٦، وعزى ابن هبيرة أيضاً هذا المذهب لأبي حنيفة رضي الله عنه.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في (ص): «متعيناً».

(٤) سقطت من (غ).

(٥) لفظ: «محلاً» مفعول به لاستدعاء. و«معيّناً»: صفة لمحل.

(٦) في (ص): «يقتضي تَعَيُّناً»

(٧) سقطت من (ك).

(٨) لأن المطلِّق قال: إحدى المرأتين طالق. فهذا طلاق منجَّز غير معلَّق، لكنه لم يعيِّن إحدى المرأتين.

أوقعه لما نَفَذ التصرف[1]، ولكنا لا نحكم ببطلان الزوجية إلا مِنْ حين عِلْمنا بذلك الشخص الذي كان مُبهماً علينا، ولا ينعطف على ما مضى لجهلنا في الماضي بالحال.

قوله: «**والله تعالى (يعلم أنه سيعيِّن)**[2]» جوابٌ عن سؤال مقدر، ويمكن أن يُقَرَّر على وجهين:

**أحدهما** [ك/٥٢]: أن الله تعالى يعلم المرأة التي سيعيِّنها الزوج بعينها، فتكون هي المطلَّقة في علم الله تعالى، وإنما هو مُشْتَبِه علينا.

وهذا سؤال أورده الإمام على نفسه في قوله بالإباحة، فإن الاشتباه يقتضي التحريم، وهو خلاف ما مال إليه.

وجوابه: أن الله تعالى يعلم الأشياء على ما هي عليه، فلا يَعْلم غيرَ المعيَّن معيَّناً؛ لأن ذلك جهل، وهو محال في حق الله تعالى، بل عِلْمه في الحال بأنه سيعيِّن في المستقبل[3].

وهذا التقرير ماش على ما في «المحصول»، إلا أنه يلزم منه أن يكون المصنف أورد سؤالاً على دعوى لم يدّعها، ولم يّذكرها البتة، وهي [ص١/١٠٠] القول بالإباحة[4].

---

(١) المعنى: لولا أن الطلاق وقع منجزاً ـ كما أوقعه الزوج ـ لما نفذ تصرف الزوج بعد ذلك في تعيين الطلاق؛ لأن مجرد التعيين أو الجماع لا يوقع الطلاق بذاته. لكن الطلاق وقع قبل ذلك منجزاً، ثم تعيَّن بتعيين الزوج أو بجماعة.

(٢) لم ترد في (ت)، و(ك)، وفي (غ): «والله يعلم».

(٣) انظر هذا السؤال والجواب في المحصول ١/ق٢/٣٢٩.

(٤) المعنى ـ والله تعالى أعلم ـ: أن هذا السؤال أورده الإمام على نفسه، بناء على =

**والثاني**: أن يُقال: لا فارق بين هذا الفرع والفرع الذي قبله إلا أن إحدى المرأتين في ذلك وهي الأجنبية محرمة في نفس الأمر، وكل واحدة منهما هنا على حدٍّ سواء، ونحن لا نسلِّم أن كل واحدة منهما مُحتَملة للحل والحرمة حتى يحصل ما ذكرت، بل الله تعالى يعلم المحرمة فهي معيَّنة في علمة تعالى، فلا فرق[1]؛ لتعين المحرَّمة في نفس الأمر.

(وجوابه: أن المتعيِّن في نفس الأمر)[2] كونها يقع عليها الطلاق، لا كونها مطلقة الآن لما عرفته[3]. وهذا التقرير لا مُعْتَرَض فيه على

---

= قوله بإباحة المرأتين قبل التعيين؛ لعلة عدم التعيين؛ لأن الطلاق لا يقع عنده إلا معيّناً كما سبق ذكره.

فيُعترض عليه بهذا السؤال: وهو أنّ عدم التعيين بالنسبة لنا للاشتباه، وأما بالنسبة لله تعالى فالمطلقة معيّنة؛ لأنه يعلم ما سيعيِّنه الزوج، فوقع الطلاق معيناً في علم الله تعالى، فلا يصح القول بإباحة المرأتين بمقتضى مذهبه. فأجاب الإمام: بأن الله تعالى لا يعلم غير المعيَّن معيَّناً؛ وإلا لكان علمه جهلاً، وهو محال، وإنما يعلم بأن غير المعين سيتعين في المستقبل، فأصبح الطلاق في الحال ـ قبل تعيين الزوج ـ غير معيَّن في علم الله تعالى، فلزم من ذلك القول بالإباحة، على ما زعمه وادعاه الإمام. وهذا السؤال لا يصح أن يُورده المصنف على نفسه؛ لأنه لا يقول بالإباحة قبل التعيين، بل يقول بالتحريم، فلا علاقة لكلامه بهذا السؤال.

(١) أي: فلا فرق بين مسألة اشتباه المنكوحة بالأجنبية، ومسألة طلاق إحدى الزوجتين؛ لأن المحرمة في مسألة الطلاق إحدى الزوجتين معينة في علم الله تعالى، كما أن الأجنبية معينة في علم الله تعالى.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في (ت)، و(ك)، و(غ): «عرفت».

المصنف، إلا أنه مع التعسف مخالف لما في «المحصول»[1].

قال: (**الثالث: الزائد على ما ينطلق عليه الاسم في المسح غيرُ واجب و إلا لم يجز تركه**).

وجه تفريع هذا على مقدمة الواجب: أنه لما كان الواجب لا ينفك غالباً عن حصول زيادة فيه ـ كانت هذه الزيادة مُقدَّمة للعلم بحصول الواجب.

وقد أورد على المصنف: أنه إذا كان هذا الزائد عنده مقدمةً للواجب[2] فيلزم أن يَحْكم عليه بالوجوب، كستر شيء من الركبة.

وأجيب عنه: بأنَّ مراده بالمقدّمة هناك غيرُ القِسم الذي يكون التوقف[3] فيه من حيث العادة.

وإذا عرفتَ هذا فنقول: الواجب إما أن يَتَقَدَّر بقَدر، كغَسْل الرجلين واليدين، ولا كلام فيه. أوْ لا، كمسح الرأس، وكإخراج البعير عن

---

(١) معنى الجواب: بأن المتعيّن في نفس الأمر كون المرأة يقع عليها الطلاق، أي: تصلح لأن يقع عليها الطلاق، لا أنها مطلقة الآن قبل التعيين، لما سبق بيانه بأنَّ علم الله تعالى بغير المعيَّن لا بكون حال عدم تعيينه معيّناً، بل يَعْلمه غيرَ معيَّن حالاً، ويعلم أنه سيعين مستقبلاً، فافترقت المسألتان. وهذا التقرير للسؤال والجواب مع كونه لا مُعترض فيه على المصنف، إلا أنه مع التعسف والتكلف لتصحيحه على وفق كلام المصنف مخالفٌ لما عليه: «المحصول» من تقرير السؤال والجواب عنه.

(٢) في (ص): «الواجب».

(٣) في (ص): «التوقيف». وهو خطأ.

الشاة الواجبة في الزكاة، وكذبح المتمتع بَدَنَة بدل الشاة، وحَلْقه جميعَ الرأس، وتطويل أركان الصلاة زيادة على ما يجوز الاقتصار عليه، والبَدَنة المضَحَّى بها بدلاً عن الشاة المنذورة ـ فنقول[1]: اختلفوا في القدر الزائد على الذي يُعاقب على تركه، وهو في أمثلتنا (ما تعدى)[2] أقلَّ ما ينطلق عليه الاسم من[3] المسح، وقدر قيمة الشاة من[4] البعير (والبَدَنة)[5]، وفوق الشعرات الثلاث[6] في الحلق، وفوق قدر الواجب[7] في الطمأنينة، هل يُوصف بالوجوب؟.

فذهب الإمام وأتباعه ومنهم المصنف إلى أنه لا يُوصف بذلك؛ لأن الواجب لا يجوز تركه، وهذه الزيادة جائزة الترك.

وقال آخرون: يُوصف بالوجوب؛ لأنه إذا زاد على القدر الذي يسقط به الفرض لا يتميَّز جزءٌ عن جزءٍ لسقوط الفرض به؛ لصلاحية كلِّ جزء لذلك، [ت١/٣٨]،[ص١/١٠١] فتخصيص بعض الأجزاء بوصف[8] الوجوب ترجيحٌ مِنْ غير مرجح.

---

(١) قوله: «فنقول» متعلق بقوله: «أوْ لا»، والتقدير: أوْ لا يتقدر بقدر فنقول.

(٢) في (ص): «ما يعد». وهو خطأ.

(٣) في (ت)، و(غ)، و(ك): «في».

(٤) في (ت)، و(غ): «في».

(٥) سقطت من (ت)، و(غ).

(٦) سقطت من (ت)، و(غ).

(٧) في (ص)، و(ك)، و(غ): «الوجوب».

(٨) في (ص): «الواجب».

فإن قلت: ما محل الخلاف في مسح الرأس، هل هو ما إذا وقع الجميع دَفْعة واحدة، حتى إذا وقع مرتباً يكون الزائد نفلاً جزماً، أم هو جارٍ في الصورتين؟.

قلتُ: للأصحاب في ذلك وجهان[1]:

فإن قلتَ: ما فائدة الخلاف في هذه الصور؟.

قلتُ: في مواضع:

منها: في الثواب، فإنَّ ثواب الفريضة أكثرُ من ثواب النافلة بسبعين درجة، (كما حكى النووي)[2] عن إمام الحرمين[3].

---

(١) قال النووي في المجموع ٤٠٣/١: «إذا مَسَح جميع الرأس فوجهان مشهوران لأصحابنا في كتب الفقه وأصول الفقه، أصحهما: أنَّ الفرض منه ما يقع عليه الاسم، والباقي سنة».
والوجه الثاني: أن الجميع يقع فرضاً، فعلى هذا يكون حكمه حكم خصال كفارة اليمين، فأيّ خصلة فعلها حُكِم بأنها الواجب. ثم قال جماعة من أصحابنا: الوجهان فيمن مسح دَفْعة واحدة، أما من مسح متعاقباً ـ كما هو الغالب ـ فما سوى الأول سنة قطعاً، والأكثرون أطلقوا الوجهين ولم يفرقوا».

(٢) في (ت): «كما حكاه النواوي». وفي (غ): «كما حكاه النووي». وفي (ك): «كما حكاه الإمام النووي».

(٣) يعني: مَنْ يقول بوجوب الجميع يكون الثواب عنده أكثر من الثواب عند مَنْ يقول بأن الزائد يقع نَفلاً؛ لأن ثواب الفرض يزيد على ثواب النفل بسبعين درجة، كما حكاه الإمام النووي عن إمام الحرمين رحمهما الله تعالى. انظر: الأشباه والنظائر للشارح ١٨٥/١. =

ومنها: إذا عجّل البعير عن شاة واقتضى الحالُ الرجوعَ، فهل يرجع بجميعه أم بسُبْعه؟ وفيه وجهان في «شرح المهذب»[(١)].

ومنها: لو أخرج بعيراً عن عَشْر من الإبل أو خمسة عشر أو عشرين[(٢)]،

---

= قال الحافظ ابن حجر ـ رحمه الله ـ في تلخيص الحبير ١١٨/٣: «نقل النوويُّ في «زيادات الروضة» عن إمام الحرمين عن بعض العلماء: أن ثواب الفريضة يزيد على ثواب النافلة بسبعين درجة، قال النووي: واستأنسوا فيه بحديث. انتهى. والحديث المذكور ذكره الإمام في «نهايته» وهو حديث سلمان مرفوعاً: في شهر رمضان مَنْ تقرب فيه بخصلة مِنْ خصال الخير كان كمَنْ أدَّى فريضة فيما سواه، ومَنْ أدَّى فريضة فيه كان كمن أدَّى سبعين فريضة في غيره. انتهى. وهو حديث ضعيف أخرجه ابن خزيمة وعلّق القول بصحته. واعتُرض على استدلال الإمام به، والظاهر أن ذلك من خصائص رمضان؛ ولهذا قال النووي: استأنسوا. والله أعلم».

(١) يعني: لو عَجَّل البعير عن شاة زكاة واجبة في أربعين شاة مثلاً، واقتضى الحال الرجوع في البعير؛ لهلاك النصاب، أو لاستغناء الفقير، فهل يسترجع البعيرَ كلّه أم بعضه؟ إن قلنا: بأن البعير كلّه وقع فرضاً استرجع البعير كلّه، وإن قلنا: بأنَّ بعضه وقع فرضاً وهو سُبْعه، فإنه لا يسترجع إلا السبع فقط وهو الواجب، أما الباقي الذي وقع تطوعاً فلا رجوع فيه؛ لأن التطوع لا رجوع فيه. انظر المجموع ٤٠٣/١، ٣٩٧/٥.

(٢) قال النووي رحمه الله تعالى في المجموع ٣٩٨/٥: «نصاب الإبل خمسٌ بإجماع الأمة، نقل الإجماع فيه خلائق، فلا يجب فيما دون خمس شيءٌ بالإجماع، وأجمعوا أيضاً على أن الواجب في أربع وعشرين فما دونها الغنم، كما ثبت في الحديث، فيجب في خمس من الإبل شاة، ثم لا يزيد الواجب لزيادة الإبل حتى تبلغ عشراً، وفي عشر شاتان، ثم لا زيادة حتى تبلغ خمس عشرة، ففيها ثلاث شياه، وفي عشرين أربع شياه، وفي خمس وعشرين بنت مخاض».

هل يُجزيه[1]؟ فيه[2] وجهان [غ ١/٦] مبنيان على هذا الخلاف:

إن قلنا بوقوعه كلّه فرضاً فيما إذا أخرجه عن الخَمْس، فلا يكفي بعير واحد، بل لابد في العشرة من بعيرين، أو بعير وشاة، وهكذا.

وإن قلنا: الفرض قَدْر خُمْسِه فيجزئ، ويكون متبرعاً في العشرة[3] بثلاثة أخماس[4]، على أنَّ إمام الحرمين وغيره أنكروا هذا البناء، وليس

---

(١) انظر: المجموع ٥/٣٩٥.

(٢) في (غ)، (ك): «وفيه».

(٣) في (ت): «العشر».

(٤) قال الإمام النووي رحمه الله تعالى: «وإذا أخرج البعير عن خمس من الإبل، فهل يقع كله فرضاً، أم خُمْسُه فقط؟ فيه وجهان مشهوران ذكرهما المصنف والأصحاب:
**أصحهما**: باتفاق الأصحاب: الجميع يقع فرضاً؛ لأنه مخيَّر بين البعير والشاة، فأيهما أخرج وقع واجباً، كمَنْ لبس الخف يتخير بين المسح والغسل، وأيُّهما فعل وقع واجباً.
قال أصحابنا: ولأنه لو كان الواجب الخُمْس فقط لجاز إخراجُ خُمْسِ بعيرٍ، وقد اتفق الأصحاب على أنه لا يُجزئ.
والثاني: أن خُمْس البعير يقع فرضاً، وباقيه تطوعاً؛ لأن البعير يُجزئ عن خمس وعشرين، فَدَلَّ على أن كل خُمْسٍ منه على خَمْسةِ أبعرة.
قال أصحابنا: وهذان الوجهان كالوجهين في المتمتع إذا وجب عليه شاةٌ فنحر بدنه، أو نذر شاةً فنحر بدنة، وفيمن مسح كل رأسه، أو طوَّل الركوع والسجود زيادة على المجزئ، فهل يقع الجميع فرضاً أم سُبْع البدنة، وأقلُّ جزء من الرأس والركوع والسجود؟ فيه وجهان:
قال أصحابنا: لكن الأصح في البدنة والمسح أن الفرض هو البعض، وفي البعير في =

هذا محلُّ القول فيه.

واعلم أنه يُضاهِي قاعدةَ: ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب - صورٌ في الفقه:

منها: مُؤنة الكيل الذي يفتقر إليه القبضُ على البائع، كمؤنة إحضار المبيع الغائب[1] ومؤنة وزن الثمن على

---

= الزكاة كلّه، والفرق أن الاقتصار على سُبْع بدنه وبعض الرأس يجزئ، ولا يجزئ هنا خُمْس بعير بالاتفاق؛ ولهذا قال إمام الحرمين: من يقول: البعض هو الفرض - يقول: هو بشرط التبرع بالباقي.

قال صاحب التهذيب وغيرُه: الوجهان (أي: وقوع الإبل كلّها فرضاً أو بعضها) مبنيان على أن الشاة الواجبة في الإبل أصلٌ بنفسها، أم بدل عن الإبل، فيه وجهان:

فإن قلنا: أصلٌ، فالبعير كلُّه فرض كالشاة، وإلا (أي: وإن لم تكن الشاة أصلاً) فالخُمُس.

وتظهر فائدة الخلاف فيما لو عَجَّل بعيراً عن خَمْسٍ من الإبل، ثم ثبت له الرجوعُ لهلاك النصاب، أو لاستغناء الفقير، أو غير ذلك من أسباب الرجوع.

فإن قلنا: الجميع - رجع في جميعه، وإلا ففي الخُمُس فقط؛ لأن التطوع لا رجوع فيه». المجموع:٥/٣٩٦-٣٩٧، وانظر أيضا: المجموعه:١/٤٠٣.

(١) أي: أن البائع عليه الإقباض، أي: تسليم المبيع للمشتري، فإذا كان المبيع مثلاً حبوباً كثيرة تحتاج إلى كَيْل كيّال - فمؤنة الكيل وأجرته على البائع؛ لأنه يلزمه الإقباض، والقبض لا يتحقق إلا بكيل كيال، فأجرة الكيال على البائع من باب ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. ومثل هذا إحضار المبيع الغائب فهو على البائع؛ لأنه يلزمه الإقباض، ولا يتم القبض إلا بإحضار الغائب.

المشتري[1]، وفي [ك/٥٣] أجرة نقد الثمن وجهان[2][3].

ومنها: إذا خَفِي عليه موضع النجاسة من الثوب أو البدن ـ غسله كلَّه[4].

ومنها: إذا اكترى دابةً للركوب فأطلق الاكتراء أن على المُكْري الإكاف[5] والبَرْدعة[6][7] والحزامَ وما ناسب ذلك؛ لأنه لا يتمكن من الركوب دونها.

---

(١) أي: أن المشتري واجب عليه تسليم الثمن، وهذا لا يتحقق إلا بوزن الثمن (كالذهب والفضة مثلاً)، فمؤنة الوزن وأجرته على المشتري.

(٢) أي: أجرة مَنْ يميِّز الثمن هل هو جيد أم زائف؟ فهذا فيه وجهان: البعض يرى الأجرة على البائع، وآخرون على المشتري.

في اللسان ٣/٤٢٥: «والنَّقْد والتَّنْقاد: تمييز الدراهم وإخراجُ الزَّيف منها... ونَقَدْتُ الدراهم وانتقَدتُها: إذا أخرجت منها الزَّيف». وفي المصباح ٢/٢٩١: «ونقدتُ الدراهم نقداً، من باب قتل، والفاعل ناقد، والجمع نُقَّاد، مثل: كافر وكفار، وانتقدت: كذلك، إذا نظرتَهَا لتعرف جَيِّدها وزيفَها». مادة (نقد).

(٣) انظر: المجموع ٩/٢٧٩.

(٤) انظر: المجموع ٣/١٤٣.

(٥) الإكاف والأكاف من المراكب: شِبْه الرِّحال والأقتاب. لسان العرب ٩/٨، مادة (أكف).

(٦) في (ص): «البرذعة».

(٧) البَردعة: الحِلْس الذي يُلقى تحت الرَّحْل. قال شِمْر: هي بالذال والدال. والجمع الراذع، وخَصَّ بعضهم به الحمار. لسان العرب ٨/٨، مادة (بردع، برذع).

وهي صور عديدة مِنْ أراد الإحاطة بها فعليه بكتابنا «الأشباه والنظائر» أتمه الله تعالى[1].

وقد كنا في أول المسألة وَعَدنا بالالتفات إلى قاعدة: «الميسور لا يسقط بالمعسور» والصور تحتها كثيرة، ونحن نُحيل طالبها بعد ذكر القليل منها على كتابنا المذكور:

فمنها: لو عجز عن الركوع والسجود دون القيام لعلةٍ بظهره تمنعه الانحناء ـ لزمه القيام، خلافاً لأبي حنيفة[2].

ومنها: لو لم يقدر على الانتصاب بأن[3] تقوس ظهرُه لكِبَر أو زَمانة فصار[4] في حد الراكعين ـ فقد [ص١/١٠٢] قال الغزالي تَبَعاً لإمامه: إنه يقعد[5]. وقال غيرهما: لا يجوز له القعود، فإن الوقوف راكعاً أقرب إلى القيام من القعود، فلا ينزل عن الدرجة القُرْبى إلى البُعْدى[6].

ومنها: لو وجد الجنبُ من الماء ما لا يكفيه لغُسْله، أو المُحْدِث ما لا يكفيه لوضوئه ـ فأصح القولين أنه يجب استعماله ثم يتيمم؛ لأن القدرة على البعض لا تسقط بالعجز عن الباقي[7].

---

(١) انظر المسائل السالفة في الأشباه والنظائر للشارح رحمه الله تعالى ٢/٨٨-٨٩.

(٢) انظر: الهداية ١/٨٣، باب صلاة المريض، الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٥٩.

(٣) في (ت): «بل».

(٤) في (غ)، و(ك): «وصار».

(٥) انظر: الوسيط ٢/٦٠٢، تحقيق: علي محي الدين.

(٦) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٦٠.

(٧) انظر: المجموع ٢/٢٦٨، الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٥٩.

ومنها: لو اطلع على عيب المبيع ولم تتيسر[1] له المبادرة بالرد ولا الإشهاد - ففي وجوب التلفظ بالفسخ وجهان جاريان هنا، وفي الشُفْعة[2][3].

ومنها: لو لم يَفْضُل معه في الفِطْرة عما لا يجب عليه إلا بعضُ صاع - لزمه إخراجُه على الأصح[4].

ومنها: إذا اشترى الشِّقْص[5] بثمن مؤجل، فهل يأخذه الشفيع

---

(١) في (ص): «يتيسر».

(٢) الشفعة بإسكان الفاء، وحُكي ضمها، وهي لغةً من الشَّفع ضد الوتر، فكأنَّ الشفيع يجعل نفسه شَفْعاً بضم نصيب شريكه إليه. وشرعاً: حَقُّ تملك قهريّ يَثْبت للشريك القديم على الشريك الحادث فيما مَلَك بعوض. انظر: نهاية المحتاج ١٩٢/٥، الروض المربع بحاشية ابن قاسم ٤٢٦/٥، القاموس الفقهي ص١٩٩، لسعدي أبو جيب، القاموس المحيط ٤٥/٣، المصباح المنير ٣٤٠/١، التعريفات للجرجاني ص١١٢.

(٣) يعني: أن المشتري الذي اطلع على عيب في المبيع ولم تتيسر له المبادرة بالرد ولا الإشهاد على ذلك، فإذا أراد أن يرد المبيع بعد ذلك، هل نُوجب عليه حالَ الاطلاع على العيب التلفظَ بالفسخ أم لا؟ فيه وجهان. قال السيوطي: «لا يلزمه التلفظُ بالفسخ في الأصح». الأشباه والنظائر ص١٦٠. وكذا في الشفعة إذا أراد أن يطلب شُفْعَةً ولم يتمكن من الوصول إلى المشتري والبائع ولا الإشهاد على ذلك، هل يجب عليه حالاً التلفظُ بالشفعة ليحتفظ بحق الشفعة في المستقبل، أم لا يجب عليه؟.

(٤) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ١٥٩/١.

(٥) في اللسان ٤٨/٧، مادة (شقص): «الشِّقْص والشَّقيص: الطائفة من الشيء، =

مؤجلاً كما اشتراه المشتري؟ وأصحّ الأقوال أن الشفيع بالخيار بين أن يعجّل ويأخذ الشِّقْص في الحال، وبين الصبر إلى حيلولة الأجل[1]. وعلى هذا فهل يجب تنبيه المشتري على الطلب؟ فيه[2] وجهان[3].

---

= والقطعة من الأرض، تقول: أعطاه شِقْصا من ماله... والجمع أشْقاص وشِقَاص. قال الشافعي في باب الشُّفعة: فإن اشترى شِقْصاً من ذلك. أراد بالشقص نصيباً معلوماً غير مَفْروز... قال شِمْر: قال خالد: النصيب والشِّرك والشِّقص واحد. قال شِمْر: والشقيص مثله: وهو في العين المشتركة من كل شيء. قال الأزهري: وإذا فُرز جاز أن يُسمَّى شِقصاً، ومنه تشقيص الجَزَرة: وهو تَعْضِيَتُها وتفصيل أعضائها، وتعديل سهامها بين الشركاء. والشاة التي تكون للذبح تسمى جَزَرة، وأما الإبل فالجَزُور» مع حذف يسير. وانظر: المصباح المنير ١/٣٤٢، القاموس الفقهي ص١٩٩.

(١) صورة المسألة: إنه اشترى المشتري شِقْص رجل من بيت مثلاً بثمن مؤجل، فإذا أراد الشفيع (وهو مَنْ له حق الشفعة) أن يشتري هذا الشقص ـ فهل يصح أن يشتريه مؤجلاً كالمشتري (يعني: أن يصبر الشفيع مدةَ انقضاء الأجل، فإذا حلَّ الأجل طالب بالشفعة واشترى الشقص)، أم يلزمه أن يشتري حالاً؟ أصح الأقوال أن الشفيع بالخيار بين أن يُعجِّل ويأخذ الشِّقص في الحال، وبين أن يَصْبر إلى حليولة الأجل.

انظر: روضة الطالبين ٤/١٧١، نهاية المحتاج ٥/٢٠٤، كفاية الأخيار ١/١٨٤.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) يعني: هناك خلاف في وجوب التنبيه، وصحح النووي رحمه الله تعالى في الروضة ٤/١٧٢ وجوب تنبيه المشتري. لكن قال الرملي في نهاية المحتاج ٥/٢٠٤: ولا يلزمه إعلام المشتري بالطلب حيث خيَّرناه على ما في الشرحين، وما وقع في «الروضة» من اللزوم نُسب لسبق القلم. اهـ. ومثله قال ابن حجر في التحفة ٦/٩٦.

ومنها: إذا كان يُحسن آية فلا خلاف أنه يقرؤها، وهل يضيف إليها من الذكر ما يتم به قدرُ الفاتحة أو يكررها سبعاً؟ فيه قولان.

فإن قلتَ: لِمَ لا جَرَى قولٌ إنه لا يقرأ تلك الآية، بل يأتي ببدل الفاتحة كلها[1]، كما إذا قَدَر على بعض وضوئه ونظائره؟

قلت: كل آية من الفاتحة يجب قراءتُها بنفسها، فلا يأتي ببدلها مع القدرة عليها[2]. والله أعلم.

قال: (**الخامسة: وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه[3]؛ لأنها[4] جزؤه. فالدال عليه يدل عليها بالتضمن. قالت المعتزلة وأكثر أصحابنا: الموجِب قد يغفل عن نقيضه. قلنا: لا، فإن الإيجاب بدون المنع من نقيضه[5] محال، وإنْ سُلِّم فمنقوض بوجوب المقدِّمة**).

(١) سقطت من (ت).

(٢) يعني: لم لا نقول بقول: إنه لا يقرأ تلك الآية، بل يأتي ببدل الفاتحة كلها من الأذكار؛ لأنه عاجز عن الفرض وهو الفاتحة فتسقط كلها، ويتعيّن بدلها، مثل قول مَنْ يقول بسقوط التوضؤ ببعض الماء غير الكافي لجميع الأعضاء، والمصير إلى البدل وهو التيمم، فلِمَ لا نقول في صورة العاجز عن الفاتحة بمثل هذا القول وهو المصير إلى البدل؟.
والجواب: ما ذكروا، وهو أن كل آية واجبة بذاتها، فما دام قادراً على ذلك الواجب لا يصير إلى البدل. انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ١/١٥٩.

(٣) مثل: وجوب الصلاة، يستلزم حرمة نقيضه وهو ترك الصلاة.

(٤) في (ت): «لأنه». وهو خطأ؛ لأن الضمير يعود إلى الحرمة.

(٥) في (ت): «النقيض».

هـذه هـي المسـألة المعروفـة بـأنَّ الأمـر بالشـيء هـل هـو نهـي عـن ضده[1]؟.

اعلم أنه لا نزاع في أن الأمر بالشيء نهيٌ عن تركه بطريق التضـمن، وإنما اختلفوا في أنه هل هو نهي عن ضده الوجودي[2]؟ على مذاهب:

**أحدها**: أن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده.

**الثاني**: أنه غيره ولكنه[3] يدل عليه بـالالتزام، وهـو رأي الجمهـور، منهم الإمام وصاحب الكتاب[4]. وعلـى هـذا فـالأمر بالشـيء نهي عـن جميع أضداده؛ (لانتفاء [ص١/١٠٣] حصول المقصـود (إلا بانتفـاء كـل

---

(١) والمراد بالضد: ما يستلزم ترك المأمور به. انظر: بيان المختصر ٢/٤٩.

(٢) فالأمر بالقعود مثلاً دال على النهي عن عدم القعود أو على المنع منه بالاتفـاق؛ لأن القعود وعدم القعود نقيضـان (نقـيض كـل شـيء رفعـه). والنقيضـان لا يجتمعـان، فالأمر بأحدهما نهي عن الآخر تضمناً، وهذا لا نزاع فيه، فقول الشـارح رحمـه الله تعالى: «نهي عن تركه بطريق التضمن» أي: نهـي عـن نقيضـه تضـمناً؛ لأن الأمـر بالشيء معناه: فعله وعدم تركه. وإنما الخلاف في أن الأمر بالقعود هل هو نهي عن ضده الوجودي كالقيام والرقود، والضدان لا يجتمعان أيضـاً. قـال الإسـنوي رحمـه الله تعالى عن الضد الوجودي: «ووجه منافاتـه بالاسـتلزام: أن القيـام مـثلاً يسـتلزم عدم القعود، الذي هو نقيض القعـود، فلـو جـاز عـدم القعـود لاجتمـع النقيضـان، فامتناع اجتماع الضدين إنما هـو لامتنـاع اجتمـاع النقيضـين، لا لـذاتهما. فـاللفظ الدال على القعود يدل على النهي عن الأضداد الوجودية كالقيام بالالتزام، والـذي يأمر قد يكون غافلاً عنها». التمهيد ص ٩٥.

(٣) في (ص): «ولكن».

(٤) انظر المحصول ١/ق٢/٣٣٤، شرح الكوكب ٢/٥١.

ضد)[1]، والنهي عن الشيء أمرٌ بأحد أضداده لحصول المقصود)[2][3] بفعل ضدٍّ واحد، فالأولى التعبير بهذه العبارة وبها صَرَّح إمام الحرمين[4].

**والثالث**: أنه لا يدل عليه أصلاً، ونَقَله في الكتاب عن المعتزلة وأكثر أصحابنا، واختاره ابن الحاجب[5].

واستدل المصنف على اختياره: بأن حرمة النقيض جزء من الوجوب؛ لأن الواجب: هو الذي يجوز فعله ويمتنع تركه[6]. وإذا كان

---

(١) قوله: «لانتفاء... ضد»: سقط من (ت). ومعنى العبارة: أن حصول المقصود لا ينتفي إلا في حالة انتفاء جميع الأضداد، فإن المقصود يوجد حينئذ. أي: أن حصول المقصود إنما يوجد في حالة عدم وجود جميع الأضداد، ولو عبَّر المؤلف بقوله: لأن حصول المقصود لا يتم إلا بانتفاء كل ضد ـ لكان أوضح وأحسن.

(٢) سقطت من (ك).

(٣) وهو قوله: الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده؛ لأن الشيء قد يكون له أكثر من ضد، فقول المصنف: «وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه» فيه قصور.

(٤) انظر: البرهان ١/٢٥٠. وكذا قال القرافي في نفائس الأصول ٤/١٤٨٧: «قلنا: أحسن من هذه العبارة: الأمر بالشيء نهي عن جميع أضداده، فإذا قال له: اجلس في البيت ـ فقد نهاه عن الجلوس في السوق، والحمام، الطريق، والبحر، وغير ذلك من المواضع التي يضاد الجلوسُ فيها الجلوسَ في البيت. وإذا قال له: لا تجلس في البيت ـ فقد أمره بالجلوس في السوق، أو في المسجد، أو في غير ذلك، ولا يتعين منها شيء، بل أحد الأمور التي يضاد الجلوسَ في البيت فِعْلُها، وقد خرج عن العُهْدة».

(٥) انظر: بيان المختصر ٢/٥١.

(٦) فالترك نقيض الفعل، وهو محرم.

كذلك فالدالُّ على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن؛ لأن المراد مِنْ دلالة التضمن: أن اللفظ يدل على جُزء ما وُضع له. والمراد بدلالة الالتزام هنا: دلالة اللفظ على كلِّ ما يُفهم منه غير المسمَّى، سواء كان داخلاً فيه، أو خارجاً عنه. فيصدق قوله: «يدل بالتضمن» مع قوله: بالالتزام[1].

واحتجت المعتزلة: بأن الموجِب للشيء قد يكون غافلاً عن نقيضه، فلا يكون النقيض مَنْهياً عنه؛ لأن النهي عن الشيء مشروطٌ بتصوره.

وأجاب عنه: بأنا لا نسلم أن الموجب للشيء قد يَغْفَل عن نقيضه؛ لأن الموجب للشيء ما لم يتصور الوجوبَ لا يَحْكم به، ويلزم مِنْ تصور الوجوب تصور المنع من النقيض؛ لأنه جزؤه[2]، وتصور الكل [ك/٥٤] مستلزمٌ لتصور الجزء. ولو سلمنا أنه يجوز أن [غ١/٧] يكون الموجِب للشيء قد يغفل عن نقيضه ـ فذلك لا يمنع حرمة النقيض، بدليل وجوب

---

(١) قوله: والمراد بدلالة الالتزام هنا... إلخ، يعني: المراد بدلالة الالتزام هنا في كلام المصنف في قوله: «وجوب الشيء يستلزم حرمة نقيضه؛ لأنها جزؤه. فالدال عليه يدل عليها بالتضمن». فالمراد بدلالة الالتزام في كلام المصنف: هو دلالة اللفظ على كل معنى تُفهم منه غير ذلك المسمى المطلق عليه اللفظ، سواء كان المعنى المفهوم والذي هو غير المسمى داخلاً في معنى المسمى أو خارجاً عنه، فليس مراد المصنف بدلالة الالتزام المعنى الخارجي فقط كما هو اصطلاح المناطقة، بل مراده كلُّ معنى يلازم اللفظ داخلٌ أو خارجٌ عنه، ولو لم نفسر دلالة الالتزام هنا بهذا ـ لكان في كلام المصنف تناقض بين قوله: يدل بالتضمن، مع قوله بالالتزام.

(٢) أي: لأن تصور المنع من النقيض جزء لتصور الوجوب.

المقدِّمة، أعني: ما لا يتم الواجب إلا به، فإن الموجِب للشيء قد يكون غافلاً عن مقدمته مع استلزام وجوبه لوجوبها، كما تقدم. هذا شرح ما في الكتاب.

واعلم أنه قد تردد كلام الأصوليين في المراد مِنَ الأمر المذكور في هذه المسألة: هل هو النفساني؟ فيكون الأمر النفساني [ت١/٣٩] نهياً عن الضد نهياً نفسانياً.

أو اللساني؟ فيكون نهياً عن الأضداد بطريق الالتزام، وهذا هو الذي ذكره الإمام حيث صرح بلفظ الصيغة(١).

وإذا عرفت هذا فنقول: إنْ كان الكلام في النفساني تعيَّن التفصيل بين مَنْ يعلم بالأضداد ومن لا يعلم(٢). فالله تعالى بكل شيء عليم، وكلامه واحد، وهو أمر ونهي وخبر، فأمره عَيْن نهيه وعَيْن خبره، غير أنَّ التعلُّقات تختلف، فالأمر عَيْنُ النهي باعتبار الصفة المتعلّقة نفسها التي هي الكلام(٣)، وهو غيره باعتبار أن الكلام إنما يصير [ص١/١٠٤] أمراً بإضافة تعلُّق خاصٍّ: وهو تعلق الكلام بترجيح طلب الفعل، وإنما يصير نهياً بتعلقه بطلب الترك(٤). والكلام بقيد التعلق الخاص غيرُه بالتعلق

---

(١) انظر: المحصول ١/ق٢/٣٣٤.

(٢) يعني: إن كان الكلام النفسي صادراً ممن يعلم الأضداد فالأمر بالشيء نهيٌ عن ضده بلا خلاف، وإن كان صادراً ممن لا يعلم الأضداد فيأتي فيه الخلاف السابق.

(٣) يعني: فالأمر هو عَيْن النهي من حيث كونهما صفة لله تعالى وهي الكلام.

(٤) قوله: وهو غيره... إلخ، يعني: والأمر غير النهي باعتبار التعلقات الخاصة، فإذا =

الآخر[1]. فهذه الأقسام والتفاصيل لا ينبغي الخلاف فيها لِمَنْ تصورها، فإنَّ[2] أمر الله تعالى بالشيء نهيٌ عن ضده باعتبار أنه لابد من حصول التعلق بالضد المنافي.

وأما من لا شعور له بضد المأمور فلا يُتصور منه النهي عن جميع الأضداد بكلامه النفسي تفصيلاً؛ لعدم الشعور بها، ولكن يصدق أنه نهيٌ عنها بطريق الإجمال؛ لأنه طالب للمأمور على التفصيل، ولتحصيله[3] بكل طريق مفض إلى ذلك، ومن جملتها اجتناب الأضداد.

وإن كان في اللساني فلا يتجه أن يقال: الأمر بالشيء نهي عن ضده، فإن صيغة قولنا: «تَحَرَّكْ» ليست صيغة قولنا: «لا تسكن». والمكابر في ذلك مُنَزَّل منزلة مُنْكِري المحسوسات، وإنما يتجه الخلاف في

---

= تعلّق الكلام النفساني بترجيح طلب الفعل سُمِّي أمراً، وإذا تعلّق بطلب الترك سُمِّي نهياً.

(١) يعني: الكلام النفسي بقيد التعلق بطلب الفعل (وهو تعلق خاص) غير الكلام بقيد التعلق بطلب الترك (وهو تعلق خاص آخر)، فالغَيْرِيَّة في الكلام النفساني باعتبار التعلقات الخاصة لا باعتبار ذات الكلام من حيث هو صفة لله تعالى، فالكلام النفساني عند الأشاعرة شيء واحد، لا يقال عن أمر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك، بل هو صفة واحدة، ولكن تسمية هذا الكلام أمراً أو نهياً أو خبراً بالنظر إلى التعلق الخاص، فيقولون: هذا أمر الله تعالى باعتبار تعلق طلب الفعل، وهذا نهي الله باعتبار تعلق طلب الترك. انظر: شرح الجوهرة ص١١٤،١١٣.

(٢) في (ص)، و(ك)، و(غ): «وإن».

(٣) في (ت): «ولتحصله».

أن صيغة الأمر هل دلت التزاماً؟ وهذا الذي قررناه هو الذي اقتضاه كلام إمام الحرمين، فإنه حكى اختلاف أصحابنا في أن الأمر بالشيء نهي عن أضداد المأمور به، ثم قال: «وأما المعتزلة فالأمر عندهم هو العبارة، وهو قول القائل: افْعَلْ، أصواتٌ منظومة معلومة، وليس هي على نظم الأصوات في قول القائل: لا تَفْعل، ولا يمكنهم أن يقولوا: الأمر هو النهي»[1]. وهذا هو مقتضى كلامه في «التلخيص»[2] الذي اختصره من «التقريب والإرشاد» للقاضي أبي بكر.

فَحَصَلْنا مِنْ هذا على أنَّ القائل: بأن الأمر بالشيء هو نفس النهي عن ضده - إنما كلامه في النفسي، وأن المتكلمين في النفسي يقع اختلافهم على مذاهب:

**أحدها**: أن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده، واتصافه بكونه أمراً نهياً بمثابة اتصاف الكَوْن الواحد بكونه قريباً من شيء بعيداً من غيره.

**والثاني**: وهو الذي مال إليه اختيار القاضي في آخر مصنفاته أنه ليس هو، ولكن يتضمنه[3].

**والثالث**: أنه لا يدل عليه[4] أصلاً، وإليه ذهب إمام الحرمين

---

(١) البرهان ١/٢٥١.

(٢) انظر: التلخيص ١/٤١١.

(٣) ذكر هذا عن القاضي إمام الحرمين في البرهان ١/٢٥١، والمذهب الأول هو مذهب القاضي أوَّلاً. انظر الإحكام ٢/٢٥١.

(٤) سقطت من (ت).

والغزالي[1].

ويتعين أن تكون هذه المذاهب في الكلام النفسي بالنسبة إلى المخلوق[2]، وأما الله تعالى فكلامه واحد كما عرفت، لا تتطرق[3] الغَيْرِيَّة إليه، ولا يمكن أن يأمر بشيء إلا وهو مستحضر لجميع أضداده؛ لعلمه بكل شيء، بخلاف المخلوق فإنه يجوز أن يَذْهل [ص١/١٠٥] ويَغْفَل عن الضد. وبهذا الذي قلناه صرَّح الغزالي[4]، وهو مقتضى كلام إمام الحرمين والجماهير.

وأما المتكلمون في اللساني فيقع اختلافهم على قولين:

**أحدهما**: أنه يدل عليه بطريق الالتزام، وهو رأي المعتزلة.

**والثاني**: أنه لا يدل عليه أصلاً.

ولبعض المعتزلة مذهب ثالث: وهو أن أمر[5] الإيجاب يكون نهياً عن أضداده، ومُقَبِّحاً لها؛ لكونها[6] مانعةً من فعل الواجب، بخلاف المندوب فإن أضداده مباحةٌ غير منهيٍّ عنها[7]، لا نهيَ تحريم، ولا نهيَ تنزيه، ولم

---

(١) انظر: البرهان ١/٢٥٢، المستصفى ١/٢٧٣.

(٢) مثل أن يَطلب في نفسه الحركة، فهل هذا الطلب هو بعينه كراهةٌ للسكون وطلب لتركه؟. انظر: المستصفى ١/٢٧١.

(٣) في (ت): «لا تَطَرَّق».

(٤) انظر: المستصفى ١/٢٧٠.

(٥) في (ت): «الأمر».

(٦) في (ص): «بكونها».

(٧) سقطت من (ت).

يقل أحد هنا: إن الأمر بالشيء نفس النهي عن ضده؛ لكونه مكابرة وعناداً، كما قررناه[1].

واختار الآمدي أن يقال: إنْ جَوَّزنا تكليف ما لا يطاق - فالأمر بالفعل [ك/٥٥] ليس نهياً عن الضد، ولا مستلزماً للنهي عنه، بل يجوز أن يُؤمر بالفعل وبضده[2] في الحالة الواحدة. وإن مُنع فالأمر بالشيء مستلزمٌ للنهي عن ضده.[3]

هذا خلاصة ما يجده الناظر في كتب الأصول من المنقول في هذه المسألة، وهو هنا على أحسن تهذيب وأوضحه.

ومنهم مَنْ أجرى الخلاف في جانب النهي هل هو أمر بضد المنهي عنه؟ وقال إمام الحرمين: «مَنْ قال: النهي عن الشيء أمرٌ بأحد أضداده فقد اقتحم أمراً عظيماً، وباح بالتزام مذهب الكعبي[4] في نفي الإباحة، فإنه إنما صار إلى ذلك من حيث قال: لا شيءَ يُقَدَّر مباحاً إلا وهو ضدٌّ

(١) في (ص): «كما قررنا».

(٢) سقطت من (ك).

(٣) انظر: الإحكام ٢/٢٥٢.

(٤) هو: أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي، المعروف بالكعبي، شيخ المعتزلة، ورأس طائفة: «الكعبية» منهم. ولد سنة ٢٧٣هـ. وله تصنيف في الطعن على المحدثين يدل على كثرة اطلاعه وتعصبه. وكان داعية إلى الاعتزال، وكفّره الحافظ عبد المؤمن بن خَلَف التميميّ النسفيّ. من مصنفاته: «المقالات»، «الاستدلال بالشاهد على الغائب»، «الجدل»، وغيرها. توفي سنة ٣١٩هـ.
انظر: سير ١٤/٣١٣، ١٥/٢٥٥، لسان ٣/٢٥٥، وفيات ٣/٤٥.

محظور؛ فيقع من هذه الجهة واجباً، ومَنْ قال: الأمر بالشيء نهي عن الأضداد ومتضمن لذلك[1] [وليس النهي عن الشيء أمراً بأحد الأضداد][2] مِنْ حيث تَفَطَّنَ لمقالة[3] الكعبي ـ فقد ناقض كلامه؛ فإنه كما [غ١/٨] يستحيل الإقدام على المأمور به دون الانكفاف عن أضداده، فيستحيل الانكفاف عن المنهي دون الاتصاف بأحد أضداده»[4][5].

ونختم الكلام في المسألة بفوائد:

**إحداها:** قال القاضي عبد الوهاب في «الملخص» بعد أن حكى عن الشيخ أبي [ت١/٤٠] الحسن رحمه الله أن الأمر بالشيء نهيٌ عن ضدِّه إنْ كان ذا ضِدٍّ واحد، وأضدادِه إنْ كان ذا أضداد: إنَّ الشيخ شَرَط في ذلك أن يكون واجباً لا ندباً.

---

(١) أي: متضمن للنهي عن الأضداد.

(٢) هذه الزيادة من البرهان ١/٢٥٤، وليست هي في أي نسخة.

(٣) في (ص): «لقائله». وفي (ك)، و(غ): «لغائله». وهذا موافق لما في البرهان ١/٢٥٥.

(٤) البرهان ١/٢٥٤.

(٥) انظر ما سبق في: المستصفى ١/٢٧٠، المحصول ١/ق٢/٣٣٤، التحصيل ١/٣١٠، الحاصل ١/٤٦٠، شرح تنقيح الفصول ص ١٣٥، المعتمد ١/٩٧، البرهان ١/٢٥٠، شرح جمع الجوامع للمحلي ١/٣٨٥، تيسير التحرير ١/٣٦٢، بيان المختصر ٢/٤٨، شرح الكوكب ٣/٥١، نهاية السول ١/٢٢٢، السراج الوهاج ١/١٧٥.

قال القاضي عبد الوهاب: وقد حُكي عن الشيخ أنه قال في بعض كتبه: إن الندب حسن وليس مأموراً به. وعلى هذا القول لا يحتاج إلى اشتراط الوجوب في الأمر إذ هو حينئذ لا يكون إلا واجباً.

قال القاضي [ص١/١٠٦] عبد الوهاب: ولابد أن يشترط الشيخ في ذلك أن يكون مع وجوبه مضيَّقاً مستحق العين؛ لأجل أن الواجب الموسع ليس بنهي[1] عن ضده. (قال: ولابد أيضاً من اشتراط كونه نهياً عن ضده)[2] (وضد البدل منه، الذي هو)[3] بدل لهما إذا كان أمراً على غير وجه التخيير[4] انتهى.

وما قاله من اشتراط كونه نهياً عن ضدِّه وضد البدل منه لا يُحتاج إليه بعد معرفة صورة المسألة، فإنَّ صورتها في الأمر الذي على[5] غير وجه التخيير كما صرَّح به القاضي في «مختصر التقريب والإرشاد» لإمام الحرمين، فإنَّه قيَّد الكلام بالأمر على التنصيص لا على التخيير[6]. ثم قال: «وإنما قيدنا الكلام بانتفاء التخيير؛ لأن الأمر المنطوي على التخيير قد يتعلق بالشيء وضده، ويكون الواجب أحدهما لا بعينه، فلا سبيل

(١) في (ص): «ينهي».

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في (ص): «وضد البدل الذي منه».

(٤) نَقَل مقولة القاضي عبد الوهاب القرافي في «شرح تنقيح الفصول» مع اختلاف يسير ص١٣٥، ١٣٦.

(٥) سقطت من (ص).

(٦) التلخيص ٤١١/١.

لك إلى أن تقول فيما هذا وصفه إنه نهي عن ضده إذا خُيِّر المأمور بينه وبين ضده»[1].

ولقائل أن يقول: محل التخيير لا وجوب فيه، فأين الأمر حتى يقال ليس نهياً عن ضده؟ ومحل الوجوب لا تخيير فيه وهو نهي عن ضده. وما قاله القاضي عبد الوهاب من اشتراط التضييق لم يتضح لي وجهه، فإن الموسَّع إن لم يَصْدق عليه أنه واجب فأين الأمر حتى يستثنى من قولهم: الأمر بالشيء نهي عن ضده؟ وإن صدق عليه أنه واجب بمعنى أنه لا يجوز إخلاء الوقت عنه، فضده الذي يلزم من فعله تفويتُه منهِيٌّ عنه.

وحاصل هذا أنه[2] إنْ صدق الأمر عليه انقدح كونه نهياً عن ضده، وإلا فلا وجه لاستثنائه كما قلناه في المخيَّر.

**الثانية**: قال النقشواني: لو كان الأمر بالشيء نهياً عن ضده للزم أن يكون الأمر للتكرار وللفور؛ لأن النهي كذلك[3].

وأجاب القرافي: بأنَّ القاعدة أن أحكام الحقائق التي تثبت لها حالة الاستقلال لا يلزم أن تثبت لها حالة التبعية[4] [ص١/١٠٧].

---

(١) التلخيص ١/٤١٢.

(٢) سقطت من (ك).

(٣) التعليل كما في نفائس الأصول ٤/١٤٩٨: لأن النهي يجب أن يكون للتكرار، ومتى دام اجتناب الضد وجب دوام فعل الضد الآخر... ولأن الانتهاء عن المنهي عنه على الفور، فإذا وجب ترك الضد في الحال وجب فعل الضد الآخر في الحال؛ فيكون الأمر للفور لا للفور، وهو جمع بين النقيضين.

(٤) انظر: نفائس الأصول ٤/١٤٩٨.

**الثالثة**: سأل القرافي في مسألة مقدمة الواجب عن الفرق بينها وبين هذه المسألة، فإن عدم الضد مما يتوقف عليه الواجب[1].

وأجيب: بأن ما لا يتم الواجب إلا به وسيلةٌ للواجب لازم التقدم عليه، فيجب التوصل به إلى الواجب؛ لئلا يعتقد أن حالة عدم المقدم خال عن التكليف؛ لزعمه بأن الأصل ممتنع الوقوع، وهو غير مكلف بالمقدمة. فقلنا: هذا غلط، بل أنت قادر على تحصيل الأصل بتقديم هذه المقدمة، فعليك فِعْلها، فكان إيجاب المقدمة تحقيقاً لإيجاب الأصل مع تقدير عدم المقدمة وترك الضد أمرٌ يَتْبع حصولُه حصولَ المأمور به من غير قصد، وهذا أصلح وجهين أجاب بهما في شرح المحصول [ك/٥٦].

**الرابعة**: سأل القرافي أيضاً[2] عن الفرق بين هذه المسألة وقولهم: متعلَّق النهي فعل الضد لا نفس: «لا تفعل»، فإن قولهم: نهيٌ عن ضدٍّ[3] معناه أنه تَعَلَّق بالضد. وقولهم: متعلَّقُه ضد المنهي عنه - هو الأول بعينه.

وسنستقصي الجواب عن هذا في كتاب الأمر والنهي إن شاء الله تعالى، فإن المصنف ذكر تلك المسألة ثَمَّ[4].

---

(١) انظر نفائس الأصول ٣/١٤٨١. ولم يُجِب القرافي رحمه الله تعالى على هذا السؤال؛ ولذلك عَبَّر الشارح بقوله: وأجيب.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) العبارة كما في نفائس الأصول ٤/١٤٩٦: «فإن قولهم نهي عن ضده».

(٤) قد أجاب القرافي عن هذا السؤال في نفائس الأصول ٤/١٤٩٦، وسيذكر الشارح أجوبته في كتاب الأمر والنهي كما وعد. انظر: ص: ١١٦٤.

**الخامسة:** من فوائد الخلاف في هذه المسألة من الفروع ما إذا قال لزوجته: إنْ خالفتِ نَهيي فأنت طالق. ثم قال: قُومي.فقعدت، ففي وقوع الطلاق خلاف مُسْتَنِدٌ إلى هذا الأصل[١].

**قال: (السادسة: الوجوب إذا نُسخَ بقي الجواز خلافاً للغزالي[٢]؛ لأنّ الدالَّ على الوجوب يتضمن الجواز والناسخ لا ينافيه، فإنه يرتفع الوجوب بارتفاع المنع من الترك).**

ذهب الأكثرون إلى أنه إذا نُسِخ وجوبُ الشيء بقي جوازُه[٣].

وخالف الغزالي وقال: «إنه إذا نُسِخ رجع الأمر إلى ما كان قبل الوجوب من تحريم أو إباحة، وصار الوجوب بالنسخ كأن لم يكن»[٤].

وهذا الذي ذهب إليه الغزالي نقله القاضي في «التقريب» عن بعض الفقهاء وقال: «تشبث صاحبه بكلام ركيك تزدريه أعين ذوي

---

(١) انظر: نهاية السول ١/٢٢٨، التمهيد للإسنوي ص٩٧.

(٢) سقطت من (ك).

(٣) قال الأنصاري في فواتح الرحموت ١/١٠٣: «نَسْخ الوجوب على أنحاء: الأول: نسخه بنص دالّ على الإباحة والجواز، كنسخ صوم عاشوراء. الثاني: نسخه بالنهي عنه، كنسخ التوجه إلى بيت المقدس، فإنه منهي عنه. الثالث: نسخه من غير إبانة جواز وتحريم. ففي الأول: الجواز بالنصّ الناسخ - ثابت البتة. وفي الثاني: لا جواز أصلاً بالإجماع. بقي الكلام في الثالث: وفيه خلاف، فعندنا لا يبقى، وعند الشافعية يبقى». وانظر: تقسيمات الواجب وأحكامه ص٢٦٥.

(٤) انظر: المستصفى ١/٢٤٠. وهذا هو رأي جمهور الحنفية. انظر: فواتح الرحموت ١/١٠٣، تقسيمات الواجب وأحكامه ص٢٦٧.

التحقيق»[1].

واحتج المصنف على اختياره: بأن الجواز جزء من ماهية الوجوب؛ إذ الوجوب مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك، فاللفظ الذي دل على الوجوب يدل بالتضمن على الجواز، والناسخ إنما ورد على الوجوب وهو لا ينافي الجواز؛ لارتفاع الوجوب بارتفاع المنع من الترك، ضرورةَ أنَّ المركب [غ١/٩] يرتفع بارتفاع أحد جزئيه[2]. (هذا تقريره)[3].

ونحن نقول: إنْ أراد القوم بالجواز الذي يُبْقِي التخيير [ت١/٤١] بين الفعل والترك، كما صرَّح به بعضهم، وهو مقتضى كلام الغزالي في الرد عليهم، حيث قال: «حقيقة الجواز التخيير بين الفعل والترك، والتساوي بينهما بتسوية الشرع»[4] - فالحق [ص١/١٠٨] مع الغزالي؛ لأن التخيير بين الفعل والترك (والتساوي بينهما بتسوية الشرع)[5] قسيم للوجوب، ولم يكن ثابتاً به، فما وجه قولهم: يبقى بعده؟.

---

(١) انظر: التلخيص ١/٣٨٦.

(٢) قوله: «ضرورةَ أنَّ المركب يرتفع بارتفاع أحد جزئيه» يقصد بالمركب الوجوب؛ لأنه مركب من جواز الفعل مع المنع من الترك، فإذا ارتفع الجزء الثاني وهو المنع من الترك - ارتفع المركب الذي هو الوجوب؛ لأن المركب يرتفع بارتفاع أحد جزئيه، ولكن يبقى الجزء الآخر وهو الجواز؛ لأنه ينافي ارتفاع الوجوب.

(٣) سقطت من (ص).

(٤) المستصفى ١/٢٤٠.

(٥) سقطت من (ص)، و(غ)، و(ك).

وهذا الدليل الذي ذكروه عليه لا يثبت به مُدّعاهم؛ لأن التخيير بين الفعل والترك ليس في ضمن الوجوب، وإنما الذي في ضمن الوجوب رفع الحرج.

وإن أرادوا رَفْعَ حَرَجِ الفعل فلا ينبغي أن يُخَالَفوا في ذلك؛ فإنَّ الوجوب أخص منه، ولما ثبت بالإيجاب الأول ثبت به الأعم (الذي هو رفع الحرج ضرورة كونه ضِمْنَه، ثم ارتفاعه لا يوجب ارتفاع الأعم)[1][2].

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) قال الشيخ المطيعي رحمه الله تعالى مفصِّلاً الأقوال في المسألة: «أقول موضوع هذه المسألة أن الشارع إذا أوجب شيئاً ثم نَسخَ وجوبه بدون أن يدل الناسخ على حكم آخر من الأحكام الباقية، فهل يبقى الجواز، بمعنى رفع الحرج؟ قال الأكثرون: نعم، وقال الغزالي: لا يبقى الجواز، بل يعود الأمر إلى ما كان عليه قبل الإيجاب من تحريمٍ أو إباحةٍ أو براءةٍ أصلية.

ثم اختلف القائلون بأنه يبقى الجواز. فقال الأكثرون منهم ـ وهو الأصح الأشهر ـ: إذا نسخ الوجوب يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج غير مقيَّد بالتخيير على السواء، ولا برجحان الفعل على الترك. ولا برجحان الترك على الفعل، فيحتمل أن يكون مباحاً، وأن يكون مندوباً، وأن يكون مكروهاً أو خلاف الأولى.

وقال فريق منهم: يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل مقيَّداً بالتخيير على السواء، وهو الإباحة. وقال فريق ثالث منهم: يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج عن الفعل والترك لا على السواء ولا مطلقاً، بل مع رجحان الفعل على الترك؛ فيكون مستحباً... والفرق بين الأقوال الثلاثة المنسوبة إلى القائلين بأنه يبقى الجواز بمعنى رفع الحرج ـ أن قول الأكثر منهم وهو الأصح الأشهر يجعل الباقي بعد نسخ =

والظاهر[1] أنهم لم يريدوا غير هذا القسم حيث جعلوا شُبْهة الخصم فيه[2]: أن الجنس يَتَقوَّم بالفصل[3]، ولا يحسن ذِكْر هذه الشبهة إلا إذا كان النزاع في رفع الحرج الذي هو جنسٌ غيرُ مقيَّد بالتخيير[4]، وحينئذ

= الوجوب هو الجواز: بمعنى القدر المشترك بين الندب والإباحة والكراهة وخلاف الأولى - في ضمن أيٍّ واحد منها. والثاني جَعْل الجواز معيّناً في الإباحة. والثالث: جَعْله معيّناً برجحان الفعل على الترك وهو الاستحباب. أما الأول: فهو قضية كلام صاحب المحصول وأتباعه... والثاني: هو قضية كلام الغزالي في المستصفى... وأما الثالث: وهو الندب... أن الطرطوشي حكاه في العُمَد، وقال: وعليه يدل مذهب المالكية... وصار إليه بعض الشافعية». إلى أن قال: «فمراد المصنف (أي: البيضاوي) بالجواز في كلامه الجواز بمعنى القدر المشترك بدون قيد بالتخيير ولا بغيره، كما يعلم مما سبق».

انظر: سلم الوصول شرح نهاية السول ١/٢٣٦-٢٣٨.

(١) في (ت): «فالظاهر».

(٢) أي: في رفع الحرج.

(٣) قال القطبي في شرح الشمسية ص١٢٦: «الفصل له نسبة إلى النوع، ونسبة إلى الجنس، أي: جنس ذلك النوع. فأما نسبته إلى النوع فبأنه مقوّم له، أي: داخل في قوامه وجزء له. وأما نسبته إلى الجنس فبأنه مقسِّم له، أي: مُحَصِّلُ قسم له، فإنه إذا انضم إلى الجنس صار المجموع قسماً من الجنس ونوعاً له. مثلاً: الناطق إذا نُسِب إلى الإنسان فهو داخل في قَوامه وماهيته، وإذا نسب إلى الحيوان صار حيواناً ناطقاً وهو قسم من الحيوان».

(٤) أي: النزاع إنما هو في رفع الحرج بغير قَيْد، فلا نقيّده بقيد التخيير والمساواة بين الفعل والترك، ولا بغيره، بل دعوانا في ثبوته وحده من غير أن نتعرض للمساواة =

قد يضعف قولُ الغزالي في الرد عليهم: «إن هذا بمنزلة قول القائل: كل واجب فهو ندب وزيادة، فإذا نسخ الوجوب بقي الندب ولا قائل به»[(١)]؛ لأنا نقول: المدَّعى بقاءُ الجواز الذي هو قَدرٌ مشتركٌ بين الندب والإباحة والكراهة - في ضِمْنٍ وَاحدٍ[(٢)] من الأنواع الثلاثة، لا بقاء نوع منها على التعيين[(٣)]، فإنه لابدَّ له من دليل خاص، فكيف يكون هذا بمنزلة قول القائل: إذا نُسِخ الوجوب بقي الندب !.

فإن قلتَ: تَحَرَّر مِنْ هذا أن القوم يقولون ببقاء مطلق الجواز مكتسباً من دلالة الواجب عليه، (والغزالي ينكر كونه مكتسباً من دلالة الواجب عليه)[(٤)]، ولا تَنَازع[(٥)] في بقاء رفع الحرج، فالخلاف حينئذ لفظيٌّ[(٦)].

قلت: الغزالي كما سَلَفَت[(٧)] الحكاية عنه يقول: إنَّ الحال يعود إلى ما كان عليه من تحريم وإباحة، فهو منازع في أصل بقاء الجواز. ويظهر

---

= التي هي الإباحة، ولا غيرها مما يتضمن رفع الحرج.

(١) انظر: المستصفى ١/٢٤٠.

(٢) قوله: «في ضمن واحد» متعلق بقوله: «بقاء الجواز».

(٣) أي: لا بقاء بالندب بعينه، أو الإباحة بعينها، أو الكراهة بعينها، بل المدعى بقاء القدر المشترك بين هذه الثلاثة، كما سبق بيانه.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) في (ت): «ولا يُنازع».

(٦) لأن الجميع يقول ببقاء رفع الحرج عن الفعل المنسوخ وجوبُه. هذا كما يدعيه السائل.

(٧) في (ك) بياض مكانها.

فائدة الخلاف فيما إذا كان الحال قبل الوجوب تحريماً فعند الغزالي الفعلُ الآن يعود محرماً كما كان، وعند القوم أنَّ مطلق الجواز الذي كان داخلاً في ضمن الوجوب باقٍ يصادم ما دلَّ على التحريم، فوضح أن الخلاف معنوي.

واعلم أنَّ الغزالي قد يقول: إذا اقتضى الأمر مجموع الشيئين، أعني[1]: الأعم والأخص ـ فالذي يزيل الواحد نازل منزلة المخصِّص بالقياس إلى اللفظ العام؛ ولذلك يجوز اقترانه بالأمر، بأنْ تَرِد[2] صيغة [ص١٠٩/١]: «افعل» ويقترن بها ما يدل على أنه لا حرج في تركه، فإنا نحملها على الندب أو الإباحة، ولو كان ناسخاً لما جاز اقترانه [ك/٥٧] به؛ لأن من شرط الناسخ التراخي.

فإن قلتَ: نحن نسلم أن هذا القيد إذا اقترن لم يكن نسخاً، ولكن لِمَ قلتَ: إنه إذا تأخر وثبت لا يكون نسخاً !.

قلتُ: بقي النزاع في هذا، ولعل الغزالي لا يُسَمِّي بالنسخ إلا ما رفع حكمَ الخطاب السابق بالكلية، ويعود النزاع لفظياً[3].

قال: (**قيل: الجنس يَتَقَوَّم بالفصل فيرتفع بارتفاعه. قلنا: لا، وإنْ سُلِّم فيتقوم بفَصْلِ عدمِ الحرج**).

---

(١) في (ت)، و(غ): «يعني».

(٢) في (ص): «يرد».

(٣) لأنهم متفقون على رفع الحكم سواء بالكلية أو بالجزئية.

احتج مَنْ قال: إنَّ الجواز لا يبقى فيما إذا قال: نَسَخْتُ الوجوبَ أو حرمةَ الترك ـ بأنَّ كل فصل فهو علة لوجود الجنس[1]؛ لاستحالة وجود جنسٍ مُجَرَّدٍ عن الفصول كالحيوانية المطلقة[2]، وإليه أشار بقوله: «يتقوم بالفصل». أي: يوجَدُ به. وإذا عُلِم هذا فالجواز جنس للواجب، والمكروه، والمندوب، والمباح، وعلةُ وجودِه في كل منها فَصْلُه، فالعلة في وجوده في الواجب فصل الحرج على الترك، فإذا زال ذلك الفصل زال الجواز ضرورةَ زوالِ المعلولِ بزوالِ علته.

وأجاب أولاً: بأنا لا نسلم أنَّ الجنس يتقوم بالفصل. وتقرير ذلك مُحَال على الكتب[3] الحِكْمية، ولئن سَلَّمنا أنه علة له فلا نسلم أنه يلزم من ارتفاع هذا الفصل ارتفاع الجنس؛ لجواز بقائه بفصل آخر يَخْلُف ذلك الفصل: وهو عدم الحرج على الترك، فإنه إذا ارتفع قَيْدُ الوُجوب بقي جنس الجواز ولا دليلَ على الحرج فيتقوم بفصل عدم الحرج، ولا يكون جنساً مجرّداً[4].

---

(١) انظر: المنهج القويم في المنطق الحديث والقديم ص٨٣.

(٢) لأن الماهيات الخارجية مكونة مِنْ جنس وفصل، فلا توجد ماهية بالجنس فقط.

(٣) سقطت من (ص)، و(ت).

(٤) انظر ما سبق في: المحصول ١/ق٣٤٢/٢، التحصيل ٣١٢/١، الحاصل ٤٦٢/١، المستصفى ٢٤٠/١، جمع الجوامع مع المحلي ١٧٣/١، شرح الكوكب ٤٣٠/١، نهاية السول ٢٣٦/١، السراج الوهاج ١٧٨/١، فواتح الرحموت ١٠٣/١، تقسيمات الواجب وأحكامه ص٢٦٥.

واعلم أنَّ خلاف الأصوليين في هذه المسألة[1] يناظر اختلاف الفقهاء في أنه إذا بطل الخصوص هل يَبْقَى العموم؟ وذلك فيمن صلى الظهر قبل الزوال فإنها لا تنعقد ظهراً، وفي انعقادها نفلاً هذا الخلاف[2]. ويضاهيه مسائل:

منها: إذا أحال المشتري البائعَ بالثمن على رجلٍ، ثم وجد بالمبيع عيباً[3] فرده، فالأصح أنَّ الحوالة تبطل، وهل للمُحْتَال[4] قبضه للمالك[5] بعموم الإذن الذي تضمنه خصوص الحوالة؟ فيه هذا الخلاف[6].

ومنها: إذا عَجَّل الزكاة بلفظ: هذه زكاتي المعجَّلة فقط. فهل له الرجوع [ص١/١١٠] إذا عَرَض مانع؟ أصح الوجهين: نعم، والثاني: يقع

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) فالظهر خاص، والنفل عام، فإذا زال الظهر وهو خاص، هل يزول النفل وهو عام؟ فالنفل عام في كل الصلوات؛ لأنه المدعو إليه والمرغَّب فيه، وجميع الفرائض كذلك، وتزيد بوصف الإلزام، فإذا زال هذا الوصف وهو الإلزام، هل يزول العام الذي هو المدعو إليه والمرغب فيه. قال السيوطي: «إذا تَحَرَّم بالفرض فبان عدم دخول الوقت ـ بطل خصوص كونها ظهراً مثلاً، وتبقى نفلاً في الأصح» الأشباه والنظائر ص١٨٢.

(٣) أي: وجد المشتري بالمبيع عيباً.

(٤) وهو البائع.

(٥) أي: للمشتري.

(٦) المعنى: أن الحوالة تضمنت إذناً عاماً وخاصاً، فالإذن الخاص هو قبض هذا المال ثمناً للمبيع ليمتلكه البائع، والإذن العام هو قبض المال من المُحَال إليه، فهل إذا بَطَل الإذن الخاص يبطل الإذن العام؟ فيه خلاف. انظر: العزيز شرح الوجيز ٥/١٣٤ ـ ١٣٧.

نفلاً. وَقَرَّ بهما إمام الحرمين من القولين فيما إذا نوى الظهر قبل الزوال هل يَنْعقد[1] نفلاً[2].

ومنها: الصحيح أنه لا يصح تعليق الوكالة على شَرْطٍ[3]، ولو عَلَّق وتصرف الوكيل بعد حصول الشرط[4] فأصح الوجهين الصحة؛ لأن الإذن حاصل [غ١٠/١] وإنْ أفسد[5] العقد[6].

---

(١) في (ت): «تنعقد».

(٢) انظر: العزيز شرح الوجيز، ٢٦/٣ ـ ٢٧.

(٣) في نهاية المحتاج ٢٨/٥: «من صفة أو وقت»، فلا يصح تعليق الوكالة ـ على الأصح عند الشافعية ـ بصفة أو وقت.

(٤) قال ابن حجر الهيتمي: «كأنْ وكّله بطلاق زوجة سينكحها، أو ببيعِ أو عتقِ عبدٍ سيملكه، أو بتزويج بنته إذا طلقت وانقضت عدتها، فطلّق بعد أن نكح، أو باع أو أعتق بعد أن ملك، أو زوَّج بعد العدة ـ نفذ عملاً بعموم الإذن» تحفة المحتاج ٣١١/٥.

(٥) في (ص): «فسد».

(٦) فالوكالة إذا عُلّقت على شَرْطٍ فهي وكالة فاسدة، فلو حصل هذا وتصرف الوكيل بعد حصول الشرط، فأصح الوجهين الصحة؛ لأن الإذن حاصل وإن فسد عقد الوكالة، فالإذن عام، وفساد عقد الوكالة خاص؛ لأن الإذن يشمل الوكالة من حيث هي صحيحة أو فاسدة، فإذا فسد عقد الوكالة بقي الإذن لأنه عام. قال في نهاية المحتاج ٢٨/٥: «والإقدام على التصرف بالوكالة الفاسدة جائز، كما قاله ابن الصلاح؛ إذ ليس من تعاطي العقود الفاسدة؛ لأنه إنما قدم على عقد صحيح، خلافاً لابن الرفعة». وانظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص١٨٢، الأشباه والنظائر للسبكي ٩٦/١.

وخالف الشيخ أبو محمد وقال: لا اعتبار بما يتضمنه العقدُ الفاسدُ من الإذن[1].

ومنها: لو قالت: وَكَّلْتك بتزويجي. قال الرافعي: فالذين لقيناهم من الأئمة لا يعتدون به إذناً؛ لأن توكيل المرأة في النكاح باطل[2]. قال: لكن الفرع غير مسطور[3]، ويجوز أن يُعتد به إذناً لما ذكرناه في الوكالة[4].

قلت: ويتجه بناءُ فروعٍ على هذا الأصل لم أرَ مَنْ بناها:

منها: قال الماوردي[5]: إذا فسدت الشركة بطل أصل الإذن في التصرف، ولم يجز لواحد منهما[6] التصرف في جميع المال[7]. وينقدح لك

(١) انظر: العزيز شرح الوجيز ٢٢١/٥.

(٢) انظر: العزيز شرح الوجيز ٢١٥/٥.

(٣) أي: غير منصوص عليه في كتب الفقهاء السابقين.

(٤) المعنى: أن توكيل المرأة بتزويجها باطل؛ لأن المرأة لا تملك تزويجها، ولا يصح العقد منها، فكيف يصح توكيلها فيه! لكن فساد التوكيل لا يلزم منه فساد الإذن، لأن التوكيل متضمن للإذن، فإذا فسد الخاص وهو التوكيل لا يلزم منه فساد العام وهو الإذن، أي: أن المرأة راضية بالزواج.

(٥) هو علي بن محمد بن حبيب البصريّ، أبو الحسن الماورديّ الشافعيّ، الإمام العلامة صاحب التصانيف. من مصنفاته: «الحاوي» الذي لم يُصَنَّف مِثْلُه كما قال الإسنويّ، والأحكام السلطانية، وأدب الدنيا والدين. توفي رحمه الله سنة ٤٥٠هـ، ودفن ببغداد. انظر: الطبقات الكبرى ٢٦٧/٥، طبقات ابن قاضي شهبة ٢٣٠/١، وفيات ٢٨٢/٣.

(٦) أي: من الشريكين.

(٧) انظر: الحاوي ١٧٠/٨.

أن تحكم بجريان الخلاف في الوكالة[1].

ومنها: إذا باع بلفظ السَّلم[2]، فإنه ليس بسلم قطعاً[3]، وفي انعقاده بيعاً قولان: أظهرهما لا، وبناهما الأصحاب على أن الاعتبار باللفظ أو بالمعنى[4]، ويتجه بناؤهما، على هذا الأصل [ت١/٤٢] أيضاً[5].

ومنها: إذا شَرَطا الخيار لثالث وأبطلناه ـ فهل يكون الخيار لهما؛ لكونهما شَرَطا مطلق الخيار؟ يتجه فيه هذا البناء[6].

---

(١) يعني: لك أن تحكم هنا في الشركة بجريان الخلاف في الوكالة السابق ذِكْره، ففساد الشركة على هذا لا يمنع الإذن العام في التصرف، أي: أن يتصرف كل واحدٍ منهما لمصلحة الآخر بناءً على الإذن العام، لا بخصوص عقد الشركة.

(٢) كأن يقول: أسلمت إليك هذا المبيع بالثمن الفلاني.

(٣) لأن شرط السلم أن يكون المُسْلم فيه ـ وهو المبيع ـ ديناً.

(٤) أي: على قاعدة أن الاعتبار باللفظ أو بالمعنى، والراجح هنا الاعتبار باللفظ، أي: فلما كان لفظ «السلم» يقتضي كونه ديناً، والبيع بخلافه لم ينعقد بيعاً. ومَنْ نظر إلى المعنى وهو أن كل سلم بيعٌ ـ قال بانعقاده بيعاً. انظر: شرح المحلي على منهاج النووي ٢/٢٤٦، وفي حاشية قليوبي على شرح المحلي: قال البلقيني: وليس لنا عقد يتوقف على لفظٍ بعينه إلا السَّلَم والنكاح والكتابة.

(٥) فالسلم خاص، والبيع عام، فهل إذا بطل السلم يبقى البيع؟ فيه خلاف.

(٦) يعني: لو اشترط البائع والمشتري خيار رجل ثالث؛ لكونه أعرف بالمبيع مثلاً، فإذا رضي البيعَ لهما أمضياه وإلا فسخاه. وشَرْط خيار الأجنبي في البيع فيه خلاف، فإذا قلنا ببطلان هذا الشرط فهل يبقى حق الخيار لهما أم يسقط؟ يتجه بناء هذه المسألة على قاعدة إذا بطل الخصوص هل يبطل العموم، والخصوص هنا هو خيار الأجنبي، والعموم هو مطلق الخيار؟ قال النووي رحمه الله تعالى في المجموع ٩/١٩٦، ١٩٧: =

ومنها: إذا أحال بالدراهم على الدنانير أو بالعكس ـ لم يصح، سواء قلنا: الحوالة استيفاء أم اعتياض. قال صاحب «التتمة»: «ونعني بقولنا: إنها غير صحيحة أن الحقَّ لا يتحول بها من الدنانير إلى الدراهم وبالعكس، ولكنها إذا جَرَت فهي حوالة على من لا دين عليه وفيها خلاف»[1].

قلت: وإنما تكون حوالةً على مَنْ لا دين عليه ببطلان خصوصِ الحوالة على الوجه الذي أورده ـ إذا قلنا: إنَّ الخاص إذا ارتفع يبقى العام.

**قال: (السابعة: الواجب لا يجوز تركه. قال الكعبي: فعل المباح ترك الحرام وهو واجب. قلنا: لا بل به يحصل).**

القصد بهذه المسألة أن ما يجوز تركه لا يكون فعله واجباً، والخلاف في هذا الفصل مع فرقتين:

---

= «قال أصحابنا: يجوز شرط الخيار للعاقدَيْن ولأحدهما بالإجماع. فإنْ شَرَطه لأجنبي فقولان مشهوران أصحهما باتفاق الأصحاب: يصح البيع والشرط، وهو الأشهر من نصوص الشافعي رحمه الله. والقول الثاني: أن البيع باطل. قال أصحابنا: ولا فرق على القولين بين أن يشرطا جميعاً أو أحدهما الخِيارَ لشخصٍ واحد، أو يشرط أحدهما لواحد، والآخرَ لآخرَ، فلو شرطه أحدهما لزيد من جهته، وشرطه الآخر لزيد أيضاً من جهته ـ صح على قولنا بصحته للأجنبي. قال أصحابنا: فإذا قلنا بالأصح أنه يثبت الخيار للأجنبي المشروط له، فهل يثبت للشارط أيضاً؟ فيه خلاف مشهور على وجهين أو قولين: أحدهما: يثبت له أيضاً، وصححه الرُّوياني. وأصحهما عند الجمهور لا يثبت» مع اختصار وتصرف.

(١) انظر: العزيز شرح الوجيز ١٣١/٥.

**الأولى**: الكعبية(١): فنقول: لاح من قول أبي القاسم الكعبي [ك/٥٨] وهو البلخي وشيعته إنكار المباح، وقد خالفوا في ذلك عصابة المسلمين [ص١/١١١] حيث أجمعوا على انقسام الأحكام إلى الخمسة، ولابد من تلخيص محل النزاع ليقع الحِجاج على محزٍّ واحد.

واعلم أن إنكارهم المباح يحتمل وجهين:

**أحدهما**: أنه ليس فِعْلٌ مِنْ أفعال المكلفين بمباح أصلاً(٢)، وقد صرح بحكاية هذا عن الكعبي جماعةٌ، منهم إمام الحرمين في البرهان فإنه قال: إن الكعبي أنكر المباح في الشريعة(٣). وكذلك نقل أبو الفتح بن بَرْهان في «الوجيز»(٤) والآمدي(٥) وغيرهم، وهذا ظاهر الفساد.

---

(١) قال عبد القاهر البغدادي في «الفرق بين الفرق» ص١٨١ - ١٨٢: «هؤلاء أتباع أبي القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخيّ، المعروف بالكعبي، وكان حاطب ليلٍ يدعي في أنواع العلوم، على الخصوص والعموم، ولم يحظ في شيءٍ منها بأسراره، ولم يُحط بظاهره فضلاً عن باطنه ... والكعبية تعتقد أنه ليس لله تعالى إرادة على الحقيقة، وأن المقتول ليس بميت، وأنه يجب على الله فعل الأصلح في باب التكليف، وغيرها من العقائد الباطلة». ثم قال: «والبصريون من المعتزلة يكفّرون البغداديين منهم، والبغداديون يكفِّرون البصريين، وكلا الفريقين صادق في تكفير الفريق الآخر كما بيناه في كتاب فضائح القدرية».

(٢) سقطت من (ص).

(٣) عبارته في البرهان ١/٢٩٤: «مما يتعلق بالمناهي الردُّ على الكعبي في مصيره إلا أنه لا مباح في الشريعة».

(٤) انظر: الوصول إلى الأصول ١/١٦٧.

(٥) انظر: الإحكام ١/١٧٧.

**والثاني**: وهو الذي أشعر به دليله، أنَّ كل فعل يُوصف بأنه مباح باعتبار ذاته - فهو واجب باعتبار أنه يترك به الحرام، ولا يكون الكعبي حينئذ مفاجئاً بإنكار المباح، وقد نقل عنه القاضي في «مختصر التقريب»[1] والغزالي في «المستصفى»[2]: أن المباح مأمور به دون الأمر بالندب، والندب دون الأمر بالإيجاب. (وقد)[3] صَرَّح في «مختصر التقريب» بأنه لا يُسمِّي المباح واجباً، ولا الإباحة إيجاباً[4].

إذا عرفتَ ذلك فقد استَدل الكعبي على[5] هذا: بأن فعل المباح تَرْك الحرام؛ لأنه ما مِنْ مباح إلا وهو تركٌ لمحظور[6]، وترك الحرام واجب؛ فيلزم أن يكون فِعْل المباح وَاجباً من جهة وقوعه تَركاً لمحظور[7].

وأجاب عنه المصنف: بأنا لا نسلِّم أن فعل المباح هو نفس ترك الحرام، يعني: أنه يلزم من فعل المباح ترك الحرام، ولا يلزم من ترك الحرام فعل المباح؛ لجواز تَرْكه بواجب أو مندوب، فلا يكون المباح تَرْكَ الحرام، بل شيئاً يحصل به تَرْكُه، لما عرفت من أن تركه قد يحصل به، وقد يحصل بغيره، فلم ينحصر تَرْكه في المباح.

---

(١) انظر: التلخيص ١/٢٥١.

(٢) انظر: المستصفى ١/٢٤٢.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) انظر: التلخيص ١/٢٥١.

(٥) في (ت): «في».

(٦) في (ت): «المحظور».

(٧) أي: المباح في ذاته ليس واجباً، ولكنه وسيلة لترك المحظور، فيكون واجباً بالعَرَض.

وقد ضَعَّف الآمدي وغيره هذا الجواب، وقال[1]: هو صادر ممن لم يَعْلم عَوْر[2] كلامه، فإنه إذا ثبت أنَّ تَرْكَ الحرام واجب، وأنه لا يتم بدون التلبس بضد من أضداده، وقد تقرر أنَّ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فالتلبس[3] بضدٍ من أضداده واجب، غايته أن الواجب مِنَ الأضدادِ غيرُ معين قبل تعيين المكلّف له، ولكن لا خلاف في وقوعه واجباً بعد التعيين. وقال: «لا خلاص عنه إلا بمنع وجوب المقدمة. قال: «وغاية ما أُلْزم أنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب، بل [ص١/١١٢] المحرم إذا تُرِك به محرمٌ آخر، كالزنا إذا حصل به ترك القتل ـ أن يكون واجباً، وكان يجب أن تكون الصلاة حراماً على هذه القاعدة عند ما إذا ترك بها واجباً آخر، وله أن يجيب: بأنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة» قال: «وبالجملة إن استُبْعد فهو غاية العَوَص[4] والإشكال،

---

(١) في (ص): «وقالوا». وهو خطأ؛ لأن قائل هذا الكلام الآمدي في «الإحكام». والظاهر أن ناسخ (ص) تصرف من عنده، لما رأى قوله: «وقد ضعف الآمدي وغيره»، فظن أن القائل هو الآمدي وغيره.

(٢) في (ص): «غور»، وفي (ت): «محوز».

والمثبت موافق لما في الإحكام: ١/١٩٦.

(٣) في (غ): «والتلبس».

(٤) في (غ)، و(ك): «الغَوْص». وهو الموافق لما في الإحكام ١/١٧٨، والأحسن ما أثبتُّه؛ إذ المعنى أنه في غاية الصعوبة.

وعسى أن يكون عند غيري حَلُّه»[1].

قلت: وهذا صحيح، ولكنا نقول للكعبي: نحن لا ننكر أن الإباحة تقع ذرائع إلى الانكفاف (عن المحظور، كغيرها من الأفعال التي يلزم منها الانكفاف)[2] عن غيرها، ووقوعها [غ١/١١] كذلك لا يخرجها عن أن تكون في نفسها مباحةً، فتَرْك الحرام الذي لَزِم عن فعل المباح ليس هو نفس فعل المباح بل أمرٌ وراءه، وإنْ زعم أنها ذات جهتين فلا ننازعه في ذلك، ولكن ننكر عليه تخصيصَه المباح بذلك، وقد بَيَّنا أنه لا يختص به. ويعظم النكير عليه في إنكاره أصلَ المباح في الشريعة إنْ صَحَّ عنه، وما ذكره من الدليل لا يقتضي ذلك[3].

**قال: (وقالت الفقهاء: يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر؛ لأنهم شهدوا الشهر وهو موجب، وأيضاً عليهم القضاء بقَدْره. قلنا: العذر مانع، والقضاء يتوقف على السبب لا الوجوب، (وإلا لما وجب قضاء الظهر على من نام جميع الوقت)[4])** .

---

(١) انظر: الإحكام ١/١٧٧ - ١٧٨ مع بعض التصرف من الشارح وحذفٍ وزيادة.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) يعني: ما ذكره الكعبي من الدليل لا يقتضي إنكاره المباح، فهو يقول بوجوبه من جهة العَرضَ لا من جهة الذات، ولكن يبقى الإنكار على الكعبي في تخصيصه ذلك الأمرَ بالمباح؛ لأن ترك الحرام يصح بكل فعلٍ سواء كان واجباً أو حراماً أو مندوباً أو مكروهاً، فتخصيص الكعبي هذا الحكم بالمباح غير صحيح.

(٤) سقطت من (ت)، و(ك)، و(غ).

**الفرقة الثانية**: كثير من الفقهاء، فإنهم خالفوا في ذلك، وزعموا أن الصوم واجب على الحائض (والمسافر والمريض)[1] مع أنهم يجوز لهم تركه.

وقد احتجوا على مذهبهم: بأن هؤلاء شهدوا الشهر فيجب الصوم عليهم؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[2]، وبأن القضاء يجب عليهم بقدر ما فاتهم، وذلك دليل على أنه بدل عنه.

وأجاب (عن الأول)[3]: بأن شهود الشهر إنما يكون موجباً للصوم عند انتفاء الأعذار، والعذر هنا قائم، أما في الحائض [ك/٥٩] فلأن الشرع منعها من الصوم، وأما في المسافر فلأنه جعل السفر مانعاً من تحتم الصوم فيه، وأما في المريض فلعدم القدرة إن كان عاجزاً، أو بمنع الشرع إنْ أفضى به إلى هلاك نفسه، أو بمنع الشرع من الإيجاب كالمسافر إن لم يفض إلى ذلك.

وعن الثاني: بأن القضاء إنما يتوقف على تحقق سبب الوجوب في الوقت، (وسبب الوجوب [ص/١١٣] وهو شهود الشهر متحقق فيما نحن فيه في الوقت)[4]، ولا يتوقف على وجوب الأداء، وإلا لما وجب قضاء الظهر على مَنْ نام جميع الوقت؛ لعدم تحقق الوجوب عليه؛ لإفضائه

(١) في (غ)، و(ك): «المريض والمسافر».

(٢) سورة البقرة: الآية ١٨٥.

(٣) سقطت من (ص).

(٤) سقطت من (ت).

إلى تكليف الغافل[١].

وذهب الإمام إلى أنه لا يجب على الحائض والمريض ألبتة، ويجب على المسافر صوم أحد الشهرين: إما الحاضر أو آخر غيره، وأيَّهما أتى به فهو الواجب، كما في الكفارات[٢]. (وهذا هو مذهب القاضي نَصَّ عليه في التقريب)[٣][٤]. ونقل الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع» هذا عن بعض الأشعرية[٥] [ت١/٤٣].

فإنْ قلت: هذا مدخول؛ لأن المريض يجوز له الصوم كالمسافر فلْيُسَوِّ الإمام بينهما.

قلت: المريض إنْ أفضى به الصوم إلى هلاك نفسه أو عضوه فإنه يحرم عليه الصوم، ويساوي الحائضَ والحالة هذه. وإن لم يفض به إلى ذلك، بل خاف منه مجرد زيادة العلة أو طول البرء - فالمسألة مختلف فيها، وكذا لو خَاف المرض[٦] المَخُوف، فلعل الإمام يَرَى في كلِّ هذه الصور أنه لا يجوز

(١) ففي هذه الصورة وُجد سبب الوجوب، لكن الواجب القضاء لا الأداء.

(٢) المحصول ١/ق٢/٣٥٠. ويُفهم من كلام الإمام أن وجوب الصوم على المسافر من قبيل الواجب المخيَّر، أما صوم الحائض والمريض فلم يتعلق وجوبه بهما، لا أن المعنى أنه غير لازم عليهما، فهذا متفق عليه، ولكن الخلاف في كون الوجوب هل تعلق بهما حالة العذر أم لا؟.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) انظر: التلخيص ١/٤٢٢ - ٤٢٥.

(٥) انظر: شرح اللمع ١/٢٥٤.

(٦) في (ت): «المريض». وهو خطأ.

له الإفطار فلا معترض عليه.

وقد قال الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع»: «إن الخلاف في هذه المسألة مما يعود إلى العبارة ولا فائدة له؛ لأن تأخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف، والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف»[(١)].

قلت: وقد نقل ابن الرفعة أنّ بعضهم قال بظهور فائدة الخلاف، إذا قلنا: إنه يجب التعرض للأداء أو القضاء في النية. وقد يقال بظهور فائدة الخلاف أيضاً فيما إذا طافت المرأة ثم حاضت قبل ركعتي الطواف هل تقضيهما؟ فقد حكى النووي في «شرح المهذب»[(٢)] عن ابن القاص[(٣)] والجرجاني[(٤)] في «المعاياة» أن ركعتي الطواف تقضيهما الحائض؛ لأنهما لا يتكرران[(٥)(٦)]. قال: وأنكر الشيخ أبو عليٍّ

(١) انظر: شرح اللمع ٢٥٤/١، مع تصرف من الشارح.

(٢) انظر: المجموع ٣٥٣/٢.

(٣) أحمد بن أبي أحمد الطبريّ المعروف بابن القاصّ، الإمام الفقيه، شيخ الشافعية. قال الشيخ أبو إسحاق: «كان ابنُ القاصِّ من أئمة أصحابنا، صَنَّف المصنفات»، منها: التلخيص، المفتاح، المواقيت. توفي مرابطاً بطرسوس سنة ٣٣٥هـ.

انظر: وفيات ٦٨/١، سير ٣٧١/١٥، الطبقات الكبرى ٥٩/٣.

(٤) هو أحمد بن محمد بن أحمد، القاضي أبو العباس الجُرْجَانيّ الشافعيّ، كان قاضياً بالبصرة ومُدَرِّساً بها، إماماً في الفقه والأدب. من مصنفاته: المعاياة، الشافي، التحرير. توفي سنة ٤٨٢هـ. انظر: الطبقات الكبرى ٧٤/٤، طبقات ابن هداية الله ص١٧٨.

(٥) في (غ): «تتكرران».

(٦) انظر: المعاياة للجرجاني ص٦٣.

السِّنْجي[1] هذا، وقال: الوجوب لم يكن في زمان الحيض فكيف يسمى قضاء! قال النووي: وما قاله الشيخ[2] أبو علي: هو الصواب؛ لأن ركعتي الطواف لا يدخل وقتهما إلا بالفراغ من الطواف، قال: فإن قُدِّر أنها طافت ثم حاضت عقب الفراغ من الطواف[3] ـ صح ما ذكراه إن سُلِّم لهما ثبوتُ ركعتي الطواف في هذه الصورة[4][5].

---

(١) هو الإمام الحسين بن شعيب بن محمد السِّنْجيّ أبو عليّ الشافعيّ، من قرية سِنْج، وهي من أكبر قُرى مَرْو. كان فقيه العصر، وعالم خراسان، وأول من جمع بين طريقتي العراق وخراسان، وهو والقاضي الحسين أنجب تلامذة القفّال. من مصنفاته: شرح المختصر، وشرح تلخيص ابن القاص، وشرح فروع ابن الحداد وهو من أنفس كتب المذهب. توفي سنة ٤٣٠هـ، وقال الذهبي رحمه الله: سنة اثنتين وثلاثين وأربعمائة. انظر: الطبقات الكبرى ٣٤٤/٤، سير ٥٢٦/١٧.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) أي: فوراً؛ لأن المسألة مفروضة لتعلق وجوب قضاء ركعتي الطواف بالحائض.

(٤) المعنى: أن الصلاة لا تلزم الحائض، ولا يجب عليها القضاء، فقال ابن القاص والجرجاني بوجوب قضاء ركعتي الطواف على الحائض، والعلة في إيجاب قضائهما أن هاتين الركعتين لا تتكرران كالصلوات الخمس، فلعدم تكررهما وجب قضاؤهما. وأنكر الشيخ أبو علي السنجي ذلك وقال: كيف يجب القضاء مع أن الوجوب ساقط في زمن الحيض، لأن الحائض لا تجب عليها الصلاة، فكيف نوجب القضاء مع أن الوجوب ساقط حال الحيض! وهذا الذي قاله السنجي هو الصواب لكن قال النووي: لو قدر أنها طافت ثم حاضت عقب الفراغ من الطواف فوراً يمكن أن يقال: إنها تقضي ركعتي الطواف إنْ سُلِّم وجوب ركعتي الطواف في هذه الصورة.

(٥) انظر ما سبق في: المحصول ١/ق٣٤٨/٢، التحصيل ٣١٣/١، الحاصل ٤٦٣/١، شرح اللمع ٢٥٤/١، المستصفى ٢٤٢/١، جمع الجوامع مع المحلي =

= ١/١٦٧ - ١٧٠، ١٧٢، نهاية السول ١/٢٥٠، السراج الوهاج ١/١٨٠، البحر المحيط ١/٣٧٠، البرهان ١/٢٩٤، تيسير التحرير ٢/٢٢٦، الإحكام ١/١٧٧، شرح الكوكب ١/٤٢٤.

# الباب الثاني
# أركان الحكم

## الفصل الأول
## الحاكم

قال: (الباب الثاني: فيما لابد للحكم منه. وهو الحاكم، والمحكوم عليه، وبه. وفيه ثلاثة فصول [ص١/١١٤]:

الأول: في الحاكم

وهو الشرع دون العقل؛ لِمَا بَيَّنَّا من فساد الحُسْن والقبح العقليَّيْن في كتاب «المصباح»).

هذا الباب معقودٌ لأركان الحكم، وهي ثلاثة: الحاكم، والمحكوم عليه، والمحكوم به.

الأول: في الحاكم: وهو الشرع (فلا تَحْسين)[1] ولا تقبيح لِغيره[2]. وذهبت المعتزلة إلى أن العقل له صلاحية الكشف عنهما[3]، وأنه (لا تَفْتَقر معرفة)[4] أحكام الله تعالى إلى ورود الشرائع، وإنما الشرائع مؤكِّدة لما

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ص): «بغيره».

(٣) أي: عن التحسين والتقبيح، وهذا هو مذهب الحنفية، لكنهم يفترقون عن المعتزلة في إثبات الحكم، فالمعتزلة يثبتونه بمقتضى الحسن والقبح العقلي، والحنفية فريقان: بعضهم لا يُثبت به أيَّ حكمٍ، وبعضهم يثبت به وجوبَ الإيمان، وحرمةَ الكفر وكلَّ ما لا يليق بجنابه تعالى. انظر: فواتح الرحموت ١/٢٥ - ٢٩. وتأمل عبارة الشارح رحمه الله تعالى في قوله: له صلاحية الكشف عنهما، التي تدل على أن المعتزلة لم يريدوا بحكم العقل إلا كونه دليلاً على حكم الله تعالى، لا أن العقل يحكم بذاته، وإذا وُجد من كلام الأصوليين عبارات تُوهم هذا - فهو نوع من التوسع في التعبير، وإلا فالمراد هو هذا.

(٤) في (ت): «لا يُفتقر إلى معرفة».

تَقْضِي به العقول، إما بالضرورة: كحُسْن الصدق النافع وقُبْح الكذب الضار، أو بالنظر: كحسن الكذب النافع[1]، أو باستعانة الشرع: كحسن صوم آخر يومٍ من رمضان، وقُبْح أول يوم من شوال.

واعلم أنَّ الحسن والقبح قد يُراد بهما: كونُ الشيء ملائماً للطبع ومنافراً، أو: كونُ الشيء صفةَ كمالٍ أو صفة نقصٍ، كقولنا: العلم حسن، والجهل قبيح. وبهذا التفسير[2] لا نزاع في كونهما عقليين، إنما النزاع في كون الفعلِ متعلَّقَ الذمِّ عاجلاً والعقابِ آجلاً[3]؛ ولذلك قال القاضي في «مختصر التقريب»: «إنما المقصد[4] تحقيق ما يحسن في قضية التكليف ويقبح»[5].

وتفاصيل هذه [غ١٢/١] المسألة، وحججُ الأصحاب فيها - مبسوطةٌ في الكتب الكلامية[6]، والمصنف أحال القول[7] في ذلك على كتابه

---

(١) قال صفي الدين الهندي حاكياً مذهب المعتزلة ومُوَافقيهم: «العقل قد يحكم استقلالاً بحسن بعض الأفعال وقبحه، تارة ضرورة: كحسن الصدق النافع، والإيمان، وقبح الكذب الضار.. وتارة نظراً: كحسن الصدق الضار، أو قبحه، وقبح الكذب النافع، أو حسنه، على قدر اختلاف المضرة والنفع». نهاية الوصول ٢/٧٠٦، ٧٠٧.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) أي: يذم في الدنيا، ويعاقب في الآخرة.

(٤) في (ت): «القصد». والمُثْبت موافق لما في «التلخيص».

(٥) التلخيص ١/١٥٤.

(٦) انظر: المطالب العالية للرازي ٣/٢٨٩، شرح جوهرة التوحيد ص٤٧.

(٧) سقطت من (ت)، و(غ).

«مصباح الأرواح».

فإن قلت: قد عُلم مذهبُ أهل السنة رضي الله عنهم في أن الأحكام إنما تثبت من جهة الشرع ولا شيء منها عقلي[1]، فما معنى ما يأتي في عبارة أهل السنة من الفقهاء من قولهم: هذا حرام بالعقل، وهذا جائز بالعقل [ك/٦٠] وما شابه ذلك؟

قلت: هذا سؤال لنا غرض صحيح في الجواب عنه؛ لوقوف جماعة من الشاذّين[2] في الفقه على أمثال هذه العبارة، ووقوع الريب في قلوبهم من قائلها، والكلام عليه وإنْ كان كالدخيل في هذا الشرح، إلا أنَّ غيرنا لا

---

(١) يريد بأهل السنة الأشاعرة وموافقيهم، وإلا فقد سبق النقل عن الحنفية أنهم يرون أن الأحكام عقلية بمعنى أنهم يقولون في الأفعال الاختيارية جهةُ حسن أو قبح عقلية، بها تصلح الأفعال للأمر بها تارة، وللنهي عنها تارة أخرى، وفريق من متقدميهم أثبت حكماً وتكليفاً بذلك (أي: قبل البعثة) وهو وجوب الإيمان وحرمة الكفر، وحرمة ما لا يليق بذات الله تعالى كالكذب والسفه، والمتأخرون منهم لم يثبتوا بالحسن والقبح العقلي أيَّ حكم؛ ولذلك في «مسلم الثبوت» وشرحه: (وعندنا) معشر الماتريدية والصوفية الكرام من معظم أهل السنة والجماعة (وعند المعتزلة عقلي، أي: لا يتوقف على الشرع، لكن عندنا) من متأخري الماتريدية (لا يستلزم) هذا الحسنُ والقبح (حكماً) من الله سبحانه (في العبد، بل يصير موجباً لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لايرجِّح المرجوح) فالحاكم هو الله تعالى، والكاشف هو الشرع (فما لم يحكم الله تعالى بإرسال الرسل وإنزال الخطاب (ليس هناك حكم).

انظر: فواتح الرحموت ١/٢٥، وانظر: تيسير التحرير ٢/١٥٠، سلم الوصول ١/٢٥٨.

(٢) في (ص): «الشاكين».

يقوم به فَلْنُفِدْه طالبَه.

فنقول: المراد من ذلك إما القياسُ، وإما أن القاعدة الكلية لما ثبتت من الشرع ورأينا الفرع الجزئي من جملة أقسامها ـ أدرك العقل دخوله في القاعدة، فقيل: ثبت بالعقل، وهذا معناه كما نقول: الوتر يُصَلّى على الراحلة، وكلٌّ ما يُصَلّى على الراحلة فهو سنّة، فالوتر سنّة بالعقل. بمعنى أن العقل أدرك النتيجة، لا أنه جعل [ص١/١١٥] الوتر سنةً.

ومن هذا القبيل أن الشافعي ـ ﷺ ـ أطلق القول في «المختصر» بتعصية الناجش[1]: وهو الذي يزيد في ثمن السلعة المعروضة للبيع وهو غير راغب فيها؛ ليخدع الناس ويرغبهم فيها[2]. وشَرَط في تعصية مَنْ باع على بيع أخيه أن يكون عالماً بالحديث الوارد فيه.

قال الشارحون: السبب فيه أن النَّجْش خديعة، وتحريم الخديعة واضح لكل أحدٍ، معلومٌ من الألفاظ العامة، وإن لم[3] يَعْلم هذا الخبر بخصوصه.

---

(١) في هامش (ص) ١/١١٦، تعليق: هذا الذي أطلقه في «المختصر» من تعصية الناجش، قد صَرَّح في «الأم» بخلافه، فنصَّ في اختلاف العراقيين على أن النجش لا يحرم إلا على مَنْ علم بمكن النهي، فيحمل إطلاق «المختصر» على تقييد «الأم».اهـ. وانظر: نَصَّ الشافعي رضي الله عنه في الأم ٣/٩١.

(٢) في المصباح ٢/٢٦١: «نَجَش الرجل نَجْشاً، من باب قتل: إذا زاد في سلعة أكثر من ثمنها، وليس قصده أن يشتريها، بل ليَغُرَّ غيره، فيُوقعه فيه، وكذلك في النكاح وغيره، والاسم النَجَش، بفتحتين... وأصل النجش: الاستتار؛ لأنه يستر قصده، ومنه يقال للصائد: ناجش لاستتاره». وانظر: لسان العرب ٦/٣٥١، القاموس المحيط ٢/٢٨٩، مادة (نجش).

(٣) سقطت من (ت).

والبيع على بيع الأخ إنما عُرف تحريمه من الخبر الوارد فيه؛ فلا يعرفه من لا يعرف الخبر. وذكر بعضهم أن تحريم الخداع يُعْرف بالعقل وإن لم يرد شرع. واعترض الرافعي رحمه الله على هذا بأنه ليس معتقدَنا.

ولك أن تجمع بين كلام الشارحِين وهذا الكلام: بأن الخديعة لما كانت محرمة من الألفاظ العامة أدرك العقل تحريم النجش؛ لأن كل نجش خديعة، وكل خديعة حرام، ينتج: النجش حرام. ومراده بقوله[1]: وإن لم يرد شرع، أي: خبرٌ خاصٌّ لا القول بأن العقل يحسن ويقبح كما فهمه الرافعي.

فإن قلت: فالبيع على بيع الأخ إضرار، وكما يُعْرف تحريم النجش (من الألفاظ العامة في تحريم الخداع، يعلم تحريم البيع على البيع)[2] من الألفاظ العامة في تحريم الإضرار.

قلت: كذا اعترض به الرافعي رحمه الله، ولكن لقائل أن يقول: (لا يؤخذ)[3] البيع على بيع الأخ من الألفاظ العامة في الإضرار، بخلاف النجش، والفرق أن النجش لا يَجْلب للناجش مصلحةً؛ لأنه لا غرض له إلا الزيادة في ثمن السلعة؛ ليجلب نفعاً لصاحبها يلزم منه الإضرار بالمشتري، وجلب منفعةٍ لشخصٍ بإضرارِ آخرَ حرامٌ - واضحٌ من القواعد المقررة. وأما البيع على البيع فهو يدعو أخاه إلى فسخ البيع ليبيعه خيراً منه

(١) أي: هذا القائل الذي قال: إن تحريم الخداع يُعْرف بالعقل وإن لم يرد شرع.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في (ص): «لا يوجد». وهو خطأ.

بأرخصَ - ففيه جلب منفعةٍ له من حيث ترويج سلعته، وللمشتري من جهة شراء الأجود بأرخص، فهاتان مصلحتان لم[1] يعارضهما إلا مفسدةٌ (وهي غير محقَّقة؛ لجواز[2] أن البائع الأول يبيع سلعته إذا فسخ البيعَ)[3] فيها - مِن مشترٍ آخر بذلك الثمن أو أزيد، فلا يلزم مِنْ تحريمِ جلبِ منفعةِ واحدٍ، لازمُها وقوعُ مفسدةٍ في صورة النجشِ - تحريمُ جلبِ منفعةِ اثنين بمجرد ظنٍّ ترتبِ مفسدةٍ عليها. فوضح [ت١/٤٤] أن العقل لم يكن قبل ورود الخبر الخاص في البيع على البيع لِيُدْرك تحريمه [ص١/١١٦]؛ لما ذكرناه بخلاف النجش.

واعلم أيضاً أنه يأتي في عبارات بعض الأصحابِ ما يؤخذ منه قاعدة التحسين والتقبيح، أو يستلزم قاعدة التحسين والتقبيح، كقول أبي العباس ابن سريج[4] وأبي علي بن أبي هريرة والقاضي أبي حامد المروروذي[5]:

---

(١) في (غ): «لا».

(٢) سقطت من (ك).

(٣) سقطت من (غ).

(٤) هو الإمام شيخ الإسلام أبو العباس أحمد بن عمر بن سُرَيْج البغداديّ، القاضي الشافعيّ. ولد سنة بضع وأربعين ومائتين. كان رحمه الله من عظماء الشافعيين وأئمة المسلمين، قال ابن السبكي: «البازُ الأشهب، والأسد الضاري على خصوم المذهب». ولي القضاء بشيراز. من مصنفاته: الرد على ابن داود في القياس، والرد عليه في مسائل اعترض بها الشافعيّ، وغيرها كثير. توفي سنة ٣٠٦هـ. انظر: تاريخ بغداد ٤/٢٨٧، وفيات ١/٦٦، الطبقات الكبرى ٣/٢١، سير ١٤/٢٠١.

(٥) هو أحمد بن بشر بن عامر العَامِريّ، القاضي أبو حامد المَرْوَرُّوذِيّ الشافعيّ، أحد رُفَعاء المذهب وعظمائه. من مصنفاته: «الجامع» وهو غاية في النفاسة، شرح =

إنَّ شكر المنعِم واجبٌ عقلاً. وقول القَفَّال[1]: إن القياس يجب العمل به عقلاً وقوله: إنَّ خبر الواحد يجب العمل به عقلاً. إلى غير ذلك من المسائل، وسببه كما قال الأستاذ أبو إسحاق[2] في كتابه في أصول الفقه في مسألة شكر المنعم: «هذه الطائفة من أصحابنا إنما ذهبت إلى هذه الآراء لأنهم كانوا يطالعون كتب المعتزلة لشَغَفهم بمسائل هذا العلم، فربما عَثَرُوا على هذه العبارة وهي شكر المنعِم على النعمة قبل ورود السمع، فاستحسنوها، فذهبوا إليها، ولم يقفوا على القبائح والفضائح التي تحتها». هذا كلام الأستاذ، وكذلك ذكر القاضي أبو بكر في «التقريب» الذي اختصره إمام الحرمين في كتابه «التلخيص» في مسألة حكم الأفعال، قبل ورود الشرع فإنه قال: مال بعض الفقهاء إلى الحظر، وبعضهم إلى الإباحة، وهذا لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة، مع علمنا

---

= مختصر المزنيّ. توفي رحمه الله سنة ٣٦٢هـ. انظر: الطبقات الكبرى ٣/١٢، طبقات ابن هداية الله ص٨٦.

(١) هو الإمام الجليل محمد بن علي بن إسماعيل القفّال الكبير الشاشيّ الشافعيّ. ولد سنة ٢٩١هـ. قال الحَليميّ: «كان شيخنا القفّال أعلمَ مَن لقيتُه مِنْ علماء عصره». كان إماماً في كل العلوم فرداً من أفراد الزمان. من مصنفاته: كتاب في أصول الفقه، شرح الرسالة. توفي ٣٦٥هـ. انظر: الطبقات الكبرى ٣/٢٠٠، سير ١٦/٢٨٣، وفيات ٤/٢٠٠.

(٢) هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مِهران أبو إسحاق الإسفراييني، الأستاذ الأصوليّ، الشافعيّ، أحد المجتهدين، الملقّبُ ركنَ الدين. من تصانيفه: الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين، ومسائل الدور، وتعليقه في أصول الفقه. توفي سنة ٤٢٨هـ. انظر: سير ١٧/٣٥٣، الطبقات الكبرى ٤/٢٥٦، وفيات ١/٢٨.

بأنهم ما انتحوا مسالكهم، وما ابْتَغَوْا[1] مقاصدهم[2]. انتهى. وهذه فائدة عظيمة[3] جليلة[4][5].

**قال رحمه الله: (فرعان على التَّنَزُّل: الأول: شكر المنعم ليس بواجب عقلاً، إذ لا تعذيب قبل الشرع؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾؛ ولأنه لوْ وَجَب لَوَجَب إما لفائدة [ك/٦١] المشكور وهو منزَّه، أو للشاكر [غ/١٣١] في الدنيا وأنه مشقةٌ بلا**

(١) في (ص): «وما أتبعوا». والمثبت هو الموافق لما في التلخيص ٣/٤٧٤.

(٢) انظر: التلخيص ٣/٤٧٣.

(٣) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٤) انظر ما سبق في: المحصول ١/ق١/١٥٩، التحصيل ١/١٨٠، الحاصل ١/٢٥٢، نهاية السول ١/٢٥٨، السراج الوهاج ١/١٨٩، شرح الكوكب ١/٣٠٠، تيسير التحرير ٢/١٥٠، فواتح الرحموت ١/٢٥، شرح تنقيح الفصول ص٨٨.

(٥) ذكر الزركشي هذا الاعتذار لهؤلاء الأئمة فيما صاروا إليه من موافقة المعتزلة، لكنه قال: «والأحسن عندي تنزيله على ما سنذكره في المنقول عن أبي حنيفة». البحر المحيط ١/١٨٤، والذي نقله عن أبي حنيفة رضي الله عنه هو أنه يقول بالحسن والقبح العقلي، لكنه لا يثبت ثواباً إلا بالشرع. انظر: البحر المحيط ١/١٩١، وهذا الذي قاله الزركشي فيه نظر من جهة أن هؤلاء أثبتوا حكماً فحكموا بالوجوب أو الحظر أو الإباحة، ولم يقولوا بمجرد الحسن والقبح العقلي كما قال أبو حنيفة رضي الله عنه. وأما قوله بأن أبا حنيفة رضي الله عنه لا يثبت ثواباً إلا بالشرع فهذا مسلَّم في غير وجوب الإيمان وحرمة الكفر، فإن الحنفية اختلفوا في تفسير مذهبه هل يُوجب الإيمان ويُحَرِّم الكفر؟ فمنهم من نسب إليه إثبات ذلك الحكم والثواب والعقاب عليه، ومنهم من نفى عنه ذلك.

انظر: تيسير التحرير ٢/١٥١، وفواتح الرحموت ٢/٢٨.

**حَظ، أو في الآخرة ولا استقلال للعقل بها).**

هذان فرعان على قاعدة الحسن والقبح، جرت عوائد الأصحاب بذكرهما بعد إبطال مذهب المعتزلة فيهما؛ لشدة سخافة مذهب المعتزلة بالنسبة إليهما؛ ولهذا يقال: إنهما على التَّنزُّل، أي: الافتراض والتكلف[1] في النزول عن المذهب الحق الذي هو في الذروة إلى مذهبهم الباطل الذي هو في الحضيض.

**الأول:** شكر المنعم: غير واجب عقلاً خلافاً للمعتزلة وبعض الحنفية[2]، وأما وجوبه شرعاً فمتفق عليه. والمراد بوجوب الشكر عقلاً: أنه يجب على المكلف تجنبُ المُسْتَقْبَحات العقلية، وفعل المستحسنات العقلية. كذا نقله بعض أصحابنا عنهم. قال صفي الدين الهندي[3]: «ولا

---

(١) في (ص): «والتكليف». وهو خطأ.

(٢) قال في فواتح الرحموت ٤٧/١: «قال الأشعرية (على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلاً خلافاً للمعتزلة) ومعظم مشايخنا، وقد نَصَّ صدر الشريعة على أن شكر المنعم واجب عقلاً عندنا. وفي الكشف نقلاً عن القواطع: وذهب طائفة من أصحابنا إلى أن الحسن والقبح ضربان: ضرب يُعلم بالعقل كحسن العدل، والصدق النافع، وشكر النعمة، وقبح الظلم، والكذب الضار. ثم قال: وإليه ذهب كثير من أصحاب الإمام أبي حنيفة، خصوصاً العراقيين منهم، وهو مذهب المعتزلة بأسرهم».

(٣) هو محمد بن عبد الرحيم بن محمد، الشيخ صفيُّ الدين الهنديّ الأُرْمَويّ، أبو عبد الله الشافعيّ الأشعريّ. ولد سنة ٦٤٤هـ. كان من أعلم الناس بمذهب الشيخ أبي الحسن الأشعريّ. من تصانيفه: «الزُّبْدة» في علم الكلام، و«النهاية» في أصول الفقه وهو حسنٌ جداً، و«الفائق»، و«الرسالة السَّيفيَّة»، وكلاهما في أصول الفقه. توفي سنة ٧١٥هـ. انظر: الطبقات الكبرى ١٦٢/٩، البداية والنهاية ٧٧/١٤.

يبعد أن يراد به ما نريد (نحن به)[1] [ص/١١٧] في الشرع: وهو أن الشكر يكون باعتقاد أنَّ ما به من نعمةٍ فمن الله، وأنه المتفضل بذلك عليه، فإن نعمة الخلق والحياة والصحة غير مُسْتَحَقٍّ عليه وفاقاً. ويكون بالفعل: وهو بامتثال أوامره، واجتناب مناهيه. وبالقول: وهو أن يتحدث بنعمة ربه»[2][3].

واحتَجَّ في الكتاب على ما ذهب إليه بوجهين:

**الأول:** قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[4]. ووجه الدلالة فيه ظاهرٌ، وتقريره: إنا مفرعون على القول بالحسن والقبح، والشرعُ على القول بأن العقل يحكم ـ كاشف، وقد أخبر أن التعذيب منتف قبل البعثة، فدل على أن العقل اقتضى ذلك، ولو وجب شكر المنعم لحصل التعذيب بتركه، ولم يتوقف على بعثة الرسل. فاضْبط هذا التقرير ولا تعدِل به.

**والثاني:** أنه لو وَجب لوجب لفائدة؛ إذ التفريع على القول بقاعدة الحسن والقبح، والإيجابُ على القول بها يستدعي فائدة.

---

(١) في (ص): «به نحن». والمثبت هو الموافق لما في «نهاية الوصول».

(٢) انظر: نهاية الوصول ٢/٧٣٦، مع تصرف من الشارح.

(٣) ذكر صفي الدين الهندي معاني شكر المنعم في الشرع، وهي ثلاثة: شكر بالاعتقاد، وشكر بالفعل، وشكر بالقول. ولا يبعد أن تُراد هذه المعاني في قوله المعتزلة: شكر المنعم واجب عقلاً.

(٤) سورة الإسراء: الآية ١٥.

وإن شئت قلت: لو وجب لوجب إما لا لفائدة وهو عبث مستقبح عقلاً[1]، ولكن يلزم على هذا أن يكون المصنف أخل بأحد الأقسام[2]. وإما لفائدة عائدة إلى المشكور وهو الله[3] سبحانه وتعالى، وهو محال لتنزهه سبحانه وتعالى عن الفوائد والأغراض. أو عائدة إلى العبد الشاكر في الدنيا وهو أيضاً باطل؛ لأنه مشقة وكلفة على النفس من غير حظ ونفع، أو عائدة إليه في الآخرة وهو أيضاً باطل؛ إذ لا استقلال للعقل بمعرفة الفوائد الأخروية.

وقد اعتُرِض على هذا بأنه إن أُريد بأن العقل لا يستقل بمعرفة الفوائد الأخروية على وجه التفصيل ـ فهو مسلَّم، لكن ليس من شرط الوجوب العلم بالفوائد التفصيلية. وإنْ أريد الإجمالية ـ فلا نسلِّم أن العقل لا يستقل بمعرفتها؛ وذلك لأن القول في هذا مبني على قاعدة الحسن والقبح، وهي تقطع باتصال الثواب بفعل الواجبات العقلية، والعقاب بتركها. ولقائلٌ أن يقول: العقل لا يستقل بإدراك الآخرة، وكيف يستقل بالحكم بوجود دارٍ أخرى مخلوقة للجزاء والإحسان، وإذا لم يستقل بإدراكها لم يحكم بما يترتب عليها .

**قال: (قيل: يدفع ظنَّ ضررِ الآجل. قلنا: قد يتضمَّنه؛ لأنه تصرفٌ في مِلْك الغير، وكاستهزاءٍ لحقارة الدنيا بالنسبة إلى كبريائه؛ ولأنه ربما لا يقع لائقاً. قيل: ينتقض [ص١/١١٨] بالوجوب الشرعي. قلنا: إيجاب**

---

(١) سقطت من (غ).

(٢) لأن المصنف لم يذكر احتمال «بلا فائدة»، وإنما ذكر الاحتمال الثاني.

(٣) سقطت من (ص).

**الشرع لا يستدعي فائدة).**

اعترض على الوجه الأخير[1] بوجهين:

**أحدهما:** أنَّا نقول بعَوْد[2] الفائدة إلى العبد الشاكر في الدنيا. قوله: مشقة (وكلفة)[3] بلاَ حَظٍّ.

قلنا: لا نسلم أنه لا حظ لها في الشكر، وذلك لأن فائدة الشكر اندفاعُ ظنٍّ العقاب في الآخرة على تركه؛ لأن العقاب على ترك الشكر احتمال راجح يُوجب للنفس القلقَ وعدمَ الطمأنينة، بل مجردُ تَوَهُّم العقاب قد يحصل فيه ذلك.

وأجاب المصنف: بأنَّ ترك الشكر كما أنه يستدعي ما ذكرتم، كذلك الإقدام عليه؛ وذلك لأن مَنْ أقدم على الشكر فقد استعمل الأعضاء والقُوَى المملوكة لربه سبحانه وتعالى، وتصرف فيها بغير إذنه، والتصرف في ملك الغير بغير إذنه يوجب ما ذكرتم.

وأيضاً فالشاكر لأنعمه تعالى مُنَزَّل منزلة [ت١/٤٥] المستهزئ بالمنعِم؛ لأن نعم الدنيا وإنْ جَلَّ خَطْبها فهي بالنسبة إلى كبريائه تعالى أقلُّ من لقمةٍ بالنسبة إلى مَلِك عظيم؛ لأن نسبة ما يتناهى إلى مثْله أقلُّ [ك/٦٢] من نسبته إلى ما لا نهاية له، ولا ريب في أن القائم في المحافل يشكر الملِك بسبب ما أسداه إليه من لقمة خبز - معدودٌ من المستهزئين،

---

(١) وهو قوله: لو وجب لوجب لفائدة... إلخ.

(٢) في (ص): "تعود".

(٣) سقطت من (ت).

مستوجب للتأديب.

وأيضاً فالشكر للمَلِك العظيم إنما يكون على وجه لائق بجنابه، وقد لا تهتدي العقول إلى ذلك الوجه اللائق بجلاله سبحانه وتعالى؛ فيستحق العقاب بسببه.

فإن قلت: لَمَّا فسَّر الشكر باجتناب القبيح، وإتيان الحسن عقلاً ـ اندفع ما ذكرتم؛ للعلم بالشكر اللائق[1] حينئذ، كما هو معلوم بعد ورود الشرع.

قلت: هَبْ أنَّ الأمر كما ذكرت، لكن الإتيان بما ذكرتَ من الشكر يتوقف على استقباح العقل وتحسينه، فربما[2] يَستقبح [غ١/١٤] الحَسَن، ويستحسن القبيح؛ لأن العقول غير معصومة عن الخطأ.

لا يقال: قد تعارضت الاحتمالات، والمواظبة على الخدمة أنجى من الإعراض والإهمال؛ لأنا نقول: ذلك في مشكورٍ يَسُرُّه الشكر، ويسوءه الكفران، والله تعالى مبرأ[3] عن ذلك.

**الوجه الثاني**: أن ما ذكرتم منقوض بوجوب الشكر شرعاً، فلو كان ما ذكرتموه صحيحاً، لم يجب بعين ما قررتم، بأن يقال: لو وجب شكر المنعم شرعاً ـ لوجب لفائدة، إلى آخر ما أوردتم.

---

(١) سقطت من (غ).

(٢) في (ت): «وربما».

(٣) في (ت): «منزه».

وأجاب: بأن الدليل المذكور لا يَطَّرِد[1] [ص١/١١٩] في الوجوب الشرعي؛ لأنه لا تُعلل أحكام الله تعالى ولا أفعاله، فإيجاب الشرع ليس لاستدعاءِ فائدةٍ، بل له بحكم المالكية أنْ يفعل ما يشاء.

وهذا جواب صحيح، ماشٍ على اللائق بأصول المتكلمين؛ فإنهم لا يُجَوِّزون تعليل أفعال الله تعالى، وهو الحق؛ لأن مَنْ فَعَل فِعْلاً لغرض كان حصوله بالنسبة إليه أولى، سواءٌ كان ذلك الغرض عائداً إليه أم إلى الغير، وإذا كان كذلك يكون ناقصاً في نفسه مستكمِلاً في غيره، تعالى الله عن ذلك.

وأما قول المصنف في القياس تبعاً للإمام: دلَّ الاستقراء على أن الله تعالى شرع الأحكام لمصالح العباد تفضلاً وإحساناً - فهو من[2] كلام الفقهاء وإطلاقاتهم، والصواب ما ذكره هنا.

(**فائدة**)[3]: قال الإمام أبو الحسن الطبري المعروف بـ«إلكيا»[4] في تعليقه في الأصول، ومِنْ خط ابن الصلاح نَقَلتُ ذلك: «مسألة شكر المُنْعِم

---

(١) أي: لا ينطبق ولا يجري.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) سقطت من (ت).

(٤) هو الإمام عليّ بن محمد بن عليّ، أبو الحسن إلكيا الهَرَّاسِيّ، الملقب عمادَ الدين. ولد سنة ٤٥٠هـ. تفقّه على إمام الحرمين، وهو أجل تلامذته بعد الغَزَّالِيّ، كان أحد الفصحاء، وفحول العلماء، ومن ذي الثروة والحشمة. من مصنفاته: «شفاء المسترشدين» وهو من أجود كتب الخلافيات، «نقض مفردات أحمد»، كتاب في أصول الفقه. توفي سنة ٥٠٤هـ. انظر: سير ١٩/٣٥٠، الطبقات الكبرى ٧/٢٣١.

عينُ مسألة التحسين والتقبيح»، بيانه:

أنا نقول: ليس الشكر اللفظ فما معناه؟

قالوا: المعرفة. قلنا: المعرفة تُراد للشكر، فكيف تكون نفس الشكر! فلابد أن تتقدم على الشكر، فإنما شَكَرَ مَنْ عَرَف.

قالوا: فلا نُطَوِّل، نعني بالشكر ما تَعْنون أنتم.

قلنا: الشكر عندنا امتثال أوامر الله تعالى، واجتناب نواهيه. قالوا: فنحن نقول الشكر: هو الإقدام على المستحسنات واجتناب المستقبحات. قلنا: فهذه هي[1] مسألة التحسين والتقبيح بعينها.

قال[2]: ولكننا[3] أفردناها بالكلام على عادة[4] المتقدمين[5].

**قال: (الثاني: الأفعال الاختيارية قبل البعثة مباحةٌ عند البصرية وبعض الفقهاء، محرمةٌ عند البغدادية وبعض الإمامية وابن أبي هريرة، وتوقف الشيخ والصيرفي وفَسَّره الإمام بعدم الحكم، والأَوْلى: أن يُفَسِّرَه[6] بعدم العلم؛ لأن الحكم قديم عنده، ولا يتوقف تَعَلُّقه على**

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في (غ): «ولكنا».

(٤) في (ت): «قاعدة».

(٥) انظر ما سبق في: المحصول ١/ق١/١٩٣، التحصيل ١/١٨٤، الحاصل ١/٢٥٩، نهاية السول ١/٢٦٦، السراج الوهاج ١/١٩٠، تيسير التحرير ٢/١٦٥، فواتح الرحموت ٢/٤٧، العضد على ابن الحاجب ١/٢١٧، شرح الكوكب ١/٣٠٨.

(٦) في (ص): «يفسِّر».

البعثة؛ لتجويزه التكليف بالمحال).

هذا الفرع في حكم الأشياء قبل ورود الشرع، وقد ذهب أهل السنة والجماعة إلى أنه لا حكم فيها؛ لأن الحكم عندهم عبارةٌ عن الخطاب على ما تقدم تفسيره، فحيث لا خطاب (لا حكم)[1].

وأما المعتزلة فقسموا الأفعال إلى اضطرارية واختيارية:

**الأولى: الاضطرارية:**

وهي [ص١/١٢٠] التي تقع بغير اختيار المكلف، ولا قدرة له على تركها، كالتنفس في الهواء. قال الإمام: «وذلك مما لابد من القطع بأنه غير ممنوع إلا إذا جَوَّزنا تكليف ما لا يطاق»[2].

**والثانية[3]: الاختيارية:**

وهي الواقعة بإرادة المكلف مع قدرته على تركها. ومثّل لها بأكل الفاكهة، وبهذا يُعْرف أن القدر الذي لا يعيش المكلف بدونه من الأكل والشرب وغيرهما من قسم الاضطراري، ومنهم مَنْ جعل ما يحصل به الاغتذاء من قسم الاختياري المتنازَع فيه، وتبعهم المصنف كما ستراه في كلامه إن شاء الله، ولعل مرادهم بالاغتذاء ما يقع فوق الضرورة.

---

(١) سقطت من (ك).

(٢) المحصول ١/ق١/٢٠٩.

(٣) في (ص): «الثانية».

إذا عرفت ذلك فقد قسموا الاختيارية: إلى ما يَقْضِي فيها [ك/٦٣] العقل بحسن أو قبح، واتبعوا فيها حكم العقل وتقسيمَه إياها إلى الأحكام الخمسة، وإلى ما لا يقضي العقل فيها بواحدٍ منهما، وهذه صورة مسألة الكتاب[١].

فقوله: «**الاختيارية**» احتراز عن الاضطرارية، وَفَاتَه أن يقول: التي لا يقضي العقل فيها بحسن ولا قبح.

فنقول: ذهبت[٢] معتزلة البصرة[٣]، وبعض الفقهاء من الشافعية[٤] والحنفية[٥]، إلى أنها على الإباحة قبل ورود الشرع[٦].

وذهب معتزلة بغداد[٧]، وبعض الإمامية[٨]، والشيخ أبو علي ابن أبي هريرة من الشافعية[٩]، إلى أنها محرمة[١٠].

---

(١) أي: مسألة الكتاب التي فيها الخلاف: هي الأفعال الاختيارية التي لا يقضي العقل فيها بواحدٍ من الحسن أو القبح.

(٢) في (ت) و(غ)، و(ك): «ذهب».

(٣) انظر: المعتمد ٢/٣١٥، المحصول ١/ق١/٢٠٩.

(٤) حكاه ابن السمعاني في القواطع عن القاضي أبي حامد المرورّوذيّ، وأبي إسحاق المروزي، وابن سريج وانظر: البحر الميحط ١/٢٠٣.

(٥) ذهب إليه أكثر الحنفية. انظر: تيسير التحرير ٢/١٦٨، فواتح الرحموت ١/٤٩.

(٦) وبه قال أبو الفرج من المالكية. انظر: إحكام الفصول ص٦٨١، البحر المحيط ١/٢٠٣.

(٧) انظر: المعتمد ٢/٣١٥.

(٨) وبعض الحنفية. انظر: تيسير التحرير ٢/١٦٨.

(٩) انظر: المحصول ١/ق١/٢٠٩ - ٢١٠، البحر ١/٢٠٤.

(١٠) وبه قال القاضي أبو بكر الأبهريّ المالكيّ، والقاضي أبو يعلى الحنبليّ، وقال: =

وقد سلف اعتذار القاضي والأستاذ عمن قضى في هذه المسألة بإباحة أو حظر من الفقهاء.

وتوقف الشيخ أبو الحسن الأشعري[1] وأبو بكر الصيرفي[2] في ذلك[3].

والخلاف في هذه المسألة جارٍ في خطاب التكليف وخطاب الوضع على حدٍ سواء.

وفَسَّر الإمام توقف الشيخ: بعدم الحكم، أي: بانتفاء الأحكام.

---

= قد أومأ إليه أحمد رحمه الله، وذهب إليه أيضاً ابن حامد والحلواني من الحنابلة. انظر: إحكام الفصول ص٦٨١، العدة ١٢٣٨/٤، المسودة ص٤٧٤، شرح الكوكب ٣٢٧/١.

(١) هو الإمام علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق الأشعريّ، أبو الحسن العلامة، والبحر الفهّامة. ولد بالبصرة سنة ٢٦٠هـ، وقيل: ٢٧٠هـ. قال الإمام أبو بكر الصَّيْرفيّ: «كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم حتى أظهر الله الأشعريّ، فحجزهم في أقماع السِّمْسِم». من مصنفاته: الفصول في الردِّ على الملحدين، الردُّ على المجسِّمة، الإبانة عن أصول الديانة، وغيرها كثير. توفي سنة ٣٢٤، وقيل غير ذلك. انظر: تاريخ بغداد ٣٤٦/١١، وفيات ٢٨٤/٣، سير ٨٥/١٥، الطبقات الكبرى ٣٤٧/٣.

(٢) هو محمد بن عبد الله، أبو بكر الصَّيْرَفِيّ، الإمام الجليل الأصوليّ. كان يقال: إنه أعلم خلق الله تعالى بالأصول بعد الشافعيّ. من تصانيفه: شرح الرسالة، كتاب في الإجماع، كتاب في الشروط. توفي سنة ٣٣٠هـ. انظر: الطبقات الكبرى ١٨٦/٣، تاريخ بغداد ٤٤٩/٥.

(٣) وبه قال كثير من الشافعية، وبعض الحنفية، وأكثر المالكية، وعامة أهل الحديث، وحكاه ابن حزم عن جميع أهل الظاهر، وقال: «وهذا هو الحق الذي لا يجوز غيره» انظر: التبصرة ص٥٣٢، البحر المحيط ٢٠٥/١، إحكام الفصول ص٦٨١، تيسير التحرير ١٦٨/٢، الإحكام لابن حزم ٥٢/١.

وهذا ما قال النووي في أوائل باب الربا في[1] «شرح المهذب»: إنه الصحيح عند أصحابنا[2]. أعني: انتفاء الأحكام. قال صاحب الكتاب: والأَوْلى أن نُفَسِّر التوقف بعدم العلم، أي: بأن لها حكماً قبل ورود الشرع، ولكنا لا نعلم ما هو. وعلَّل ذلك: بأن الحكم قديم عند الشيخ، فتفسير التوقف بعدم الحكم يلزم منه أن يكون الحكم حادثاً، وهو خلاف مذهبه.

ثم استشعر المصنف سؤالاً فأجاب عنه، وتقريره: أنَّ الحكم وإنْ كان قديماً [ت١/٤٦] عند[3] الشيخ لكن تعلقه حادث؛ لأنه متوقف [غ١/١٥] على بعثة الرسل، والمراد بأنه لا حكم قبل ورود الشرع: أنه [ص١/١٢١] لا تعلق، فلا يكون تفسير التوقف بعدم الحكم مخالفاً لمذهب الشيخ[4].

وتقرير جوابه: أن التعلق عند الشيخ لا يتوقف على البعثة؛ لتجويزه التكليف بالمحال، فيجوز أن يتعلق الحكم بأفعال المكلفين قبل ورود الشرع مع عدم شعورهم بذلك.

ولقائل أن يقول: هذا حينئذ تكليف الغافل، لا تكليفٌ بالمحال، (والشيخ إنما يجوز الثاني، ثم إن الشيخ لا يقول بوقوع التكليف

---

(١) في (ت): «من».

(٢) انظر: المجموع ٩/٣٩٥.

(٣) سقطت من (غ).

(٤) لأن عدم الحكم - كما بيَّن - معناه عدم التعلق، فلا ينافي قولُنا بعدم الحكم - مذهبَ الشيخ في قِدَم الحكم.

بالمحال)[1]، بل الحق تفسير التوقف بعدم الحكم، وبه صَرَّح القاضي في «مختصر التقريب» فقال: صار أهل الحق إلى أنه لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع، وعبَّروا عن نفي الأحكام بالوقف[2]، ولم يريدوا بذلك الوقف الذي يكون حكماً في بعض مسائل الشرع، وإنما عَنَوْا به انتفاء الأحكام[3]. انتهى. وهو مُصَرِّح ببطلان ما ذهب إليه المصنف من التفسير، وكذا قال إمام الحرمين في «البرهان»: «لا حكم على العقلاء (قبل الشرع)[4]»[5]. وليس مراده إلا الوقف لعدم الحكم. وقال الغزالي: «إنْ أراد أصحاب الوقف أن الحكم موقوف على ورود السمع، ولا حكم في الحال - فصحيح. وإنْ أرادوا عدم العلم فهو خطأ»[6].

فإن قلت: الوقف: هو الإمساك عن الحكم بشيءٍ، فلا يناسبُ تفسيرَه بالجزم بأن لا حكم.

قلت: معنى الوقف يرجع إلى أنَّ فعل المكلف قبل البعثة لا يوصف بإباحة ولا حرمة؛ لعدم التعلق به. فالتوقف إنما هو في وصْف الفعل، لا في وجود الحكم وعدمه، لكن لما كان السببُ في هذا الوقف القطعَ بعدم الحكم بمعنى عدم التعلق - فَسَّرنا التوقف بعدم الحكم تجوزا.

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ص): «بالتوقف». والمثبت هو الموافق لما في «التلخيص».

(٣) انظر: التلخيص ٣/٤٧٣.

(٤) في (غ)، و(ك): «قبل ورود الشرع».

(٥) البرهان ١/٩٩.

(٦) المستصفى ١/٢٠٩، مع اختصار وتصرف من الشارح.

فإن قلت: هذا لا يجامع اختياركم أن التعلق قديم.

قلت: المراد بالتعلق هنا هو التعلق الذي يظهر أثره في المحكوم عليه، وهو منتف قبل البعثة؛ فلذلك اخترنا انتفاء الحكم قبل البعثة، وفسرنا توقف الشيخ به[١].

فإن قلت: هل الحكم بنفي الحكم قبل البعثة عقلي أم[٢] شرعي؟ قلت: هو عقلي لا شرعي.

بقي (**مما ننبه**)[٣] عليه هنا: أن ما نقله المصنف عن الإمام ليس بجيد، فإنه حكى في «المحصول» قول الوقف، ثم قال: «هذا الوقف تارة يُفسَّر: بأنه لا حكم، وهذا لا يكون وقفاً بل قطعاً بعدم الحكم. وتارةً: بأنا لا ندري هل هنا حكم أم لا؟ وإنْ كان هناك حكم فلا ندري أنه إباحة أو حظر»[٤]. انتهى. فليس فيه اختيار ما نقله المصنف عنه[٥].

فإن قلت: ما عذر المصنف في ذلك؟

قلت [ص١/١٢٢]: الظاهر أنه اتبع[٦] صاحب «الحاصل»، حيث

---

(١) أي: بانتفاء الحكم.

(٢) في (ص): «أو».

(٣) في (ت): «ما يُنَبَّه».

(٤) المحصول ١/ق١/٢١٠.

(٥) لأن المصنف نقل عن الإمام أنه يفسِّر الوقف بعدم الحكم، مع أنَّ الإمام ذكر معنيين للوقف ولم يختر أحدهما.

(٦) في (ص): «تبع».

قال فيه: «التوقفُ مرةً يفسَّر: بأنا لا ندري الحكم. ومرةً بعدم الحكم، وهو الحق»[1] وظَنَّ [ك/٦٤] أن صاحب «الحاصل» اتبع الإمام على عادته، فنسب اختيار هذا القول إلى الإمام، ويحتمل أن المصنف وقف للإمام على اختيار ذلك في كلامٍ له غير هذا الموضع، أو أنه أراد بالإمام إمام الحرمين فإنه اختار ذلك في «البرهان» حيث قال: «لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع[2]»[3] وهما احتمالان بعيدان[4].

**قال: (احتج الأولون: بأنه انتفاعٌ خالٍ عن أمارة المفسدة ومضرة المالك فيباح، كالاستظلال بجدار الغير، والاقتباس من ناره. وأيضاً المواكيل[5] اللذيذة خُلقت لغرضنا؛ لامتناع العبث، واستغنائه تعالى. وليس للإضرار اتفاقاً فهو للنفع: وهو إما التلذذ، أو الاغتذاء، أو الاجتناب مع الميل، أو الاستدلال ولا يحصل إلا بالتناول. وأجيب عن الأول: بمنع الأصل، وعِلِّية الأوصاف، والدورانُ ضعيف. وعن الثاني: بأن فعله[6] لا يُعَلَّل بالغرض، وإنْ سُلِّم فالحصر ممنوع).**

---

(١) الحاصل ١/٢٦٧.

(٢) في (غ)، و(ك): «الشرائع».

(٣) انظر: البرهان ١/٩٩.

(٤) يعني: فالظاهر أن المصنف اتبع صاحب «الحاصل»، وظن أن ذلك هو رأي الإمام.

(٥) في هامش (ص): «المآكل». وهو الموافق لما في نهاية السول ١/٢٩٠، وفي السراج الوهاج ١/٢٠٠: المآكيل. وفي لسان العرب ١١/٢٠: «وآكل الرجلَ وواكله: أكل معه، الأخيرة على البدل وهي قليلة، وهو أكيل من المُؤَاكلة، والهمز في آكله أكثر وأجود».

(٦) في (غ): «أفعاله».

احتج الأولون وهم القائلون بالإباحة بوجهين:

**أحدهما**: أنها انتفاع خال عن أمارة المفسدة، فإن الكلام مفروض في فعلٍ لا يظهر له مفسدةٌ، وخالٍ عن مضرة المالك؛ لأن المالك هو الله المنزه عن المَضَارّ، المبرأ عن المنافع، فتكون مباحةً قياساً على الاستظلال بجدار الغير، والاستضاءة بناره بغير إذنه، فإنه أبيح لخُلُوه عن أمارات المفسدة ومضرة المالك، فلما وجدنا الإباحة دائرةً مع هذه الأوصاف وجوداً وعدماً، والدوران يدل على عليَّةِ المَدَار للدائر - دَلَّ على عِلِّيتها لإباحة الأفعال، وهي موجودة في صورة النزاع؛ فيلزم الإباحة فيها.

وتمثيل المصنف بالاقتباس فيه نظر؛ لأن الاقتباس أَخْذُ جزءٍ من النار وهو لا يجوز بغير الإذن، فالأولى التمثيل بالاستضاءة كما ذكرناه[1]. وقد ذكر الرافعي جواز الاستظلال بجدار الغير، والاستضاءة بناره، والاستناد وإسناد المتاع[2] - في أثناء كلامه في القسم الثاني في الجدار المشترك من كتاب الصلح[3]. وذكر القَفَّال المسألة في «الفتاوي» في واقعةٍ جرت له مع السلطان محمود، وأنه يجوز السعي في أرض الغير إذا لم يخش أن تُتخذ بذلك طريقاً، ولا لَزِم منه ضرر، قال: وكذلك النظر في مرآة الغير، والإيقاد[4] [ص١٢٣/١] من ناره، والاستظلال بجداره، والالتقاط

---

(١) في (ص): «ذكرنا».

(٢) في (غ): «الأمتاع».

(٣) انظر: فتح العزيز شرح الوجيز ١٠/٣١٧، ٣١٨، وهو مطبوع مع «المجموع».

(٤) في (ت): «والإينار».

[غ١٦/١] من حبوب الزرع المتناثر. وذكر القفال في «الفتاوي» أيضاً أنه يجوز إسناد خشبةٍ إلى جدار الغير.

**الوجه الثاني**: أن المواكيل اللذيذة إنْ خُلقت لا لغَرَض كان عبثاً محالاً، وإن خُلقت لغرضٍ فلا جائز أن يعود إلى الباري؛ لتنزهه عن الأغراض، فتعيَّن أن يكون لغرضنا، وليس هو الإضرار باتفاق العقلاء، فهو حينئذ النفع. وذلك النفع إما أن يكون دنيوياً، كالتلذذ والاغتذاء[1]. أو أخروياً يتعلق بالعمل، كالاجتناب؛ لِكَوْن تناولها مفسدة[2] - مع الميل فيستحق الثواب باجتنابها. أو أخروياً يتعلق بالعلم، كالاستدلال بها على وجود الصانع، وكمال قدرته. وكل ذلك لا يحصل إلا بالتناول: أما توقف الالتذاذ والاغتذاء على التناول فواضح . وأما توقف الاجتناب عليه؛ فلأن المكلف إنما يستحق الثواب بتجنبها إذا دعت نفسه إليها، وإنما يكون ذلك [ت٤٧/١] بعد التناول. كذا قيل. والحق أن تارك المعاصي امتثالاً لأمر الله تعالى مع عدم مَيَلانه إليها يثاب[3] على تركها، بل هو عند قوم أعلى درجة من الذي فعلها ثم انزجر عنها.

وأما توقف الاستدلال فلأنه إنما يكون بعد معرفتها. هذا تقرير الوجهين.

قال في الكتاب وأجيب عن الأول: بأنا لا نسلم ثبوت الحِكَم في

---

(١) أي: ما يؤكل للتغذية والتقوية.

(٢) سقطت من (غ).

(٣) في (غ)، و(ك): «مثاب».

المقيس عليه، فإن الاستظلال بجدار الغير، والاقتباسَ من ناره، من جملة الأفعال الاختيارية الداخلة تحت صور النزاع، ولئن سلمنا ثبوتَ الحكم في الأصل فلا نسلم أنه معلَّل بهذه الأوصاف، واستدلالكم على ذلك بالدوران لا يفيدكم؛ لأن الدوران وإن كان حجة فالظن الحاصل منه ضعيف لا يُستدل بمثله على هذه المسألة(١).

واعلم أن هذا لا يخالِف قولَه في القياس بحجية الدوران؛ لأن القائل بحجيته معترِف بأنه جارٍ في مجاري الظنون الضعيفة [ك/٦٥] التي يُستدل بها على الفروع الفقهية الجزئية دون المسائل الأصولية. وأما مَنْ قال بأنه مفيد للقطع فلا مبالاة بمُعْتَقدِه الفاسد.

وأجيب عن الثاني: بأن الدليل المذكور مبني على تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض، وقد بَيَّنَّا فيما سلف أنه لا يجوز تعليلها.

ولقائل أن يقول: إذا كان الكلام في هذا الفرع مفرَّعاً على القول بقاعدة التحسين والتقبيح - وجب المشي فيه على [ص١/١٢٤] قاعدة القوم، وهم يعلِّلون أفعال الله تعالى، ويزعمون أنها تابعة للمصالح.

ثم قال المصنف: ولئن سلمنا جوازَ تعليلها فلا نسلِّم انحصار الغرض فيما ذكرتم، وجاز أن يكون الغرض في خَلْقِها هو التنزه بمشاهدتها أو غيرُ ذلك.

**قال: (وقال الآخرون: تصرفٌ بغير إذن المالك فيحرم كما في**

---

(١) لأن العلة التي جُعِلت مداراً للدوران مُتَنَازَعٌ فيها، فهي ضعيفة لا تفيد إلا ظناً ضعيفاً، والمسائل الأصولية تحتاج إلى القطع.

**الشاهد، وَرُدَّ: بأن الشاهد يتضرر به[1] دون الغائب).**

احتج القائلون: بأنها مُحَرَّمة بأن الأفعال الاختيارية تصرفٌ في[2] مِلْك الغير بغير إذنه[3]؛ فيحرم، قياساً على التصرف في مِلْك الشاهد - الذي هو الإنسان - بغير إذنه، والجامع بَيِّنٌ.

ورُدَّ هذا بالفرق: وهو أن حرمة التصرف في مِلْك الشاهد بغير إذنه إنما كانت؛ لتضرره بذلك، وهذا بخلاف الغائب - وهو الله - لتنزهه عن الأضرار.

وقد عَلِمَ الواقفُ على هذا بِرَدِّ المصنفِ على الفريقين: أنه يختار الوقف.

واعلم أنه لا خلاف في الحقيقة بين الواقفية والقائلين بالإباحة كما قال إمام الحرمين، قال: «فإنهم لم يَعْنُوا بالإباحة ورودَ خبرٍ عنها، وإنما أرادوا استواء الأمر في الفعل والترك، والأمرُ على ما ذكروه. نعم لو قالوا: حَقٌّ على المالك[4] أن يبيح[5] - فهذا ينعكس الآن عليهم بالتحكم في تفاصيل النفع والضرر على مَنْ لا ينتفع ولا يَستضر»[6].

---

(١) سقطت من (غ).

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في (ت)، و(ص): «إذن».

(٤) وهو المولى سبحانه وتعالى.

(٥) وهو مقتضى قول المعتزلة بالتحسين والتقبيح العقليين.

(٦) البرهان ١/١٠٠.

**قال: (تنبيه: عدم الحرمة لا يوجب الإباحة؛ لأن عدم المنع أعم من الإذن).**

هذا إشارة إلى جوابٍ عن سؤال مقدَّر ذَكَره الفريقان على الواقفية بمعنى: لا حكم. ولك أن تقول: المصنف غنيٌّ عن ذِكْر هذا؛ إذ هو لا يفسر التوقف بمعنى عدم الحكم، بل بمعنى عدم العلم.

وتقرير السؤال: أن الأفعال إنْ كانت ممنوعاً منها فهي محرمة، وإلا فهي مباحة.

(والجواب: أنا لا نسلِّم أنها إذا لم تكن ممنوعاً منها تكون مباحة)[1]؛ لأن المباح هو ما أُعلم فاعلُه أو دُلَّ على أنه لا حرج في فعله ولا تركه، ولا يلزم من عدمِ المنع (الإذنُ؛ لأن عَدم المنع)[2] أعمُّ من الإذن، والعام لا يستلزم الخاص[3][4]).

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) سقطت من (غ).

(٣) فوجود العام لا يدل على وجود الخاص، مثل: الحيوان إذا وُجِد لا يلزم منه وجود الإنسان.

(٤) انظر ما سبق في: المحصول ١/ق١/٢٠٩، الحاصل ١/٢٦٥، نهاية السول ١/٢٧٥، السراج الوهاج ١/١٩٦، المعتمد ٢/٣١٥، العدة ٤/١٢٣٨، شرح الكوكب ١/٣٢٢، تيسير التحرير ٢/١٦٧، فواتح الرحموت ١/٤٨، إحكام الفصول ص٦٨١.

# الفصل الثاني

# المحكوم عليه

قال: (الفصل الثاني: في المحكوم عليه.

وفيه مسائل:

الأولى: يجوز الحكم على المعدوم: كما أنَّا مأمورون بحكم الرسول ﷺ).

قال أصحابنا: المعدوم يجوز أن يُحْكم عليه، لا بمعنى أنَّ حال كونه معدوماً يكون مأموراً، فإنه معلوم الفساد بالضرورة، بل بمعنى: أنه يجوز [ص١/١٢٥] أن يكون الأمر موجوداً في الحال، ثم إن الشخص الذي يُوجد بعد ذلك يصير مأموراً بذلك.

وأما سائر الفِرَق فقد أنكروه وعظَّموا النكير على شيخنا أبي الحسن ﷺ حتى انتهى الأمر إلى[1] انكفاف طائفة من الأصحاب [غ١/١٧] عن هذا المذهب، منهم أبو العباس القلانسي[2] مِنْ قدماء الأصحاب.

وقال: كلام الله في الأزل لا يتصف بكونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً، وإنما تثبت[3] هذه الصفات فيما لا يزال عند وجود المخاطبين، كما

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) لم أقف على ترجمته، والمذكور في كتب التراجم أبو العز القلانسي، وهو مقرئ، فالله أعلم هل في كلام الشارح تصحيف؟ انظر: ترجمة أبي العز في: الطبقات الكبرى ٦/٩٧، سير ١٩/٤٩٦، الأعلام ٦/١٠١. وقد راجعت طبقات الشافعية للإسنوي، وابن قاضي شهبة، وابن الصلاح، وابن هداية الله، فلم أعْثُرْ على ذكر لأبي العباس القلانسيّ، وكذا في البداية والنهاية، فالله أعلم.

(٣) في (ص): «ثبتت».

يتصف الباري بكونه خالقاً رازقاً فيما لا يَزالُ[1][2]، وجَعَل ذلك مِنْ صفات الأفعال[3]. وهذا ضعيف؛ لأنه إثباتٌ لكلامٍ خارجٍ عن كونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً إلى استتمام أقسام الكلام، وذلك مستحيل قطعاً[4]، فلئن جاز ذلك فما المانع من المصير إلى أن الصفة الأزلية ليست كلاماً أزلاً ثم يستَجِدُّ كونها كلاماً فيما لا يزال[5].

---

(١) يعني: وإنما تثبت صفات الخلق والرزق عند وجود الخلق والرزق.

(٢) انظر: البرهان ١/٢٧٠.

(٣) الصفات الفعلية عند الأشاعرة: هي التي يتوقف ظهورها على وجود الخلق. والحدُّ بين صفات الذات وصفات الفعل: أن ما يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الذات، فإنك لو نفيت الحياة للزم الموت، ولو نفيت القدرة للزم العجز، وكذا العلم مع الجهل، ولو نفيت الإرادة للزم منه الجبر والاضطرار، ولو نفيت عنه سبحانه الكلام للزم الخرس والسكوت، فثبت أنها من صفات الذات. وأن ما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل، فلو نفيت الإحياء أو الإماتة أو الخلق أو الرزق لم يلزم منه نقيضه. وصفات الأفعال حادثة عند الأشاعرة؛ لأنها عبارة عن تعلقات القدرة، وتعلقاتها حادثة. انظر: شرح الجوهرة ص١٢٠، ١٢١، في شرح البيت الثلاثين.

(٤) يعني: ما قاله أبو العباس القلانسي ـ رحمه الله تعالى ـ ضعيف؛ لأنه تكلم عن كلام الله تعالى في الأزل، وهو كلامه النفسي كما هو عند الأشاعرة، فهذا الكلام لا يوصف بكونه أمراً ونهياً ووعداً ووعيداً، إلى غير ذلك من أقسام الكلام اللفظي. فَوَصْفُ الكلام النفسي بأوصاف الكلام اللفظي مستحيل قطعاً.

(٥) يعني: فلئن جاز أن لا يُسَمَّى الله آمراً إلا بوجود المأمور، ولا خالقاً إلا بوجود المخلوق، فما المانع مِنْ أَنْ نُجري هذا الأمر في الكلام النفسي، ونقول: إن كلامه النفسي ليس كلاماً إلا إذا وُجِد المخاطَب بذلك الكلام. وهذا التضعيف نقله السبكي عن إمام الحرمين في البرهان ١/٢٧١.

وذهب بعض الفقهاء كما حكاه القاضي في «مختصر التقريب» إلى أن الأمر قبل وجود المأمور أمْرُ إنذار وإعلام وليس بأمر إيجاب(١).

وهو ضعيف؛ لأن ما فروا منه في الإيجاب يلزمهم في الإعلام؛ فإنه(٢) كما يُستبعد إلزام المعدوم(٣) يُستبعد إعلامه.

واحتج أصحابنا: بأن الواحد منا يصير مأموراً بأمر النبي ﷺ مع أن ذلك الأمرَ ما كان موجوداً إلا حال عدمنا.

**قال: (قيل الرسول [ك/٦٦] عليه السلام أخبر بأنَّ مَنْ سيُولد(٤) فالله سيأمره. قلنا: أمر الله في الأزل معناه: أن فلاناً إذا وُجِد فهو مأمور بكذا. قيل: الأمر في الأزل ولا سامعَ ولا مأمورَ عبثٌ، بخلاف أمر الرسول عليه السلام. قلنا: مبني على القبح العقليّ، ومع هذا فلا سَفَه أنْ يكون في النفس طلبُ التعلُّم من ابنٍ سيُولد).**

اعترض الخصوم على الدليل المتقدم: بأنه لا يصح قياس أمر الله تعالى على أمر الرسول ﷺ؛ لأنه صلى الله عليه [ت١/٤٨] وسلم مبلِّغ لأمر الله تعالى، فيكون مُخْبِراً عن الله بأن فلاناً إذا وُجد وانخرط في سلك مَنْ يفهم الخطاب فالله يأمره بكذا، وإذا كان كذلك لم يكن أمراً للمعدوم بشيء.

---

(١) انظر: التلخيص ١/٤٥٠.

(٢) في (ت): «لأنه».

(٣) في (ت)، و(ص)، و(ك): «المأمور». وهو خطأ، إلا إذا تأولناه بالمأمور قبل وجوده، لكن فيه لبس. والمثبت هو الصواب، والموافق لما في التلخيص ١/٤٥١.

(٤) في (ت): «ولد».

وأجاب المصنف: بأنا أيضاً نقول: أمْرُ الله في الأزل معناه: أنه أخبر بأنَّ مَنْ سيوجد ويستعدُّ لتعلُّق الأمر به - يصير مأموراً بأمري، كما قلتم في أمر الرسول ﷺ [ص١/١٢٦].

فإن قلت: (إذا كان أمْر الله بمعنى الإخبار فلا يكون أمراً حقيقياً.

قلت)[1]: كذا ذهب إليه بعض الأشاعرة. وضعَّفه الإمام بوجهين:

**أحدهما:** أنه إنْ كان مُخْبِراً لنفسه فهو سَفَه، أو لغيره فمحال؛ إذ ليس ثَمَّ غيره، ولهذا ذهب مَنْ صار إلى أنَّ كلام الله في الأزل[2] لم يكن أمرًا ولا نهياً، ثم صار فيما لا يزال كذلك.

واعترض عليه القرافي بأنا نقول: «إنه مخبر لنفسه، والقائل يُسند[3] في فكره طول ليله ونهاره، ولا معنى لذلك[4] إلا الإخبارات، وأجمع العقلاء مع ذلك على حسنه، فلا يكون في حق الله تعالى قبيحاً، بل الله تعالى عالم بجميع معلوماته، ويخبر عن كل معلوم بخصائص صفاته، وأحواله، ولا استحالة في ذلك. ولم يزل الله تعالى في الأزل يُخبر عن صفات كماله، ونعوت جلال نفسِه بكلامه النفسي أزلاً وأبداً، ولا يَسْمع ذلك إلا اللّهُ

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) عبارة الرازي في المحصول ١/ق٢/٤٣٣: «ولصعوبة هذا المأخذ ذهب عبد الله بن سعيد ابن كُلاَّب التميمي من أصحابنا: إلى أن كلام الله تعالى في الأزل...».

(٣) في (ت)، و(ص)، و(ك): «والعاقل يستند». وهو تصحيف، والمثبت من نفائس الأصول ١٦١٦/٤. والمعنى: أن القائل المتكلم في نفسه يُسند القول ويعوزه وينسبه في نفسه.

(٤) أي: الإسناد. وهذا مما تصرف فيه الشارح، وإلا فعبارة القرافي: «ولا معنى للإسنادات إلا الإخبارات». نفائس الأصول ١٦١٦/٤.

تعالى بسمعه القديم، وإلى هذا الإخبار أشار عليه السلام بقوله: «لا أُحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك»(١)، فاللّه تعالى يثني على نفسه دائماً أزلاً وأبداً، ولا معنى للثناء إلا الإخبار». قال: «وهذا واجبٌ حقٌّ لا يُنكره إلا مَن لم يُرَيَّض بالعلوم العقلية الكلامية»(٢).

**والثاني**: من اعتراضَي الإمام: أنه لو(٣) كان بمعني الإخبار ثَمَّ(٤) لقَبِل الصدقَ والكذب، ولكان يلزم أن لا يجوز العفو؛ لأن الخُلف في خبر الله محال(٥). وهو ضعيف؛ لأنا نقول: الأمر عبارة عن الإخبار بنزول العقاب إذا لم يحصل عفو. ذكره الأصفهاني في شرح المحصول.

ثم اعترض الخصم على الجواب: بأن الأمرَ بالمعنى الذي ذكرتموه أيضاً محال في حق الله تعالى دون رسول الله ﷺ؛ لأنه تعالى إذا أخبر في الأزل يكون قد أخبر ولا سامعَ ولا مأمورَ ومَنْهِيَّ، وصار كمن خلا بنفسه يُحَدِّثها، وذلك عبث، بخلاف أمر الرسول ﷺ فإن بين يديه مَنْ يسمع

---

(١) أخرجه أحمد في المسند ٩٦/١. وأبو داود في سننه ١٣٤/٢، كتاب الصلاة، باب القنوت في الوتر، رقم ١٤٢٧. والنسائي ٢٤٨/٣، كتاب قيام الليل وتطوع النهار، باب الدعاء في الوتر، رقم ١٧٤٧. والترمذي ٥٢٤/٥، كتاب الدعوات، باب في دعاء الوتر، رقم ٣٥٦٦. وابن ماجه ٣٧٣/١، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في القنوت في الوتر، رقم ١١٧٩.

(٢) انظر: نفائس الأصول ١٦١٦/٤ - ١٦١٧، مع تصرف من الشارح واختصار.

(٣) في (ت): «إن».

(٤) سقطت من (ص).

(٥) انظر هذين الاعتراضين في المحصول ١/ق٢/٤٣٢ - ٤٣٣.

ويمتثل ويُبَلِّغ.

وأجاب: بأن تقبيح هذا مبني على مسألة التحسين والتقبيح، وهي منهدمة الأركان.

ولقائل أن يقول: إنْ ثبت قُبْح هذا فهو صفة نقص ولا خلاف، كما سلف في أن التحسين والتقبيح على معنى صفات الكمال والنقص عقلي، وما تقدم من كلام القرافي يصلح جواباً هنا.

ثم أجاب المصنف ثانياً: بأن [ص١/١٢٧] أمر الله تعالى هو الطلب القائم بذاته على رأي أهل الحق، ولا سَفَه في قيام طلب الفعل بذاته ممن سيوجد، كما أنه لا سفه في أن يقوم بذات الأب طلبُ تَعَلُّمِ العلم من الولد الذي سيوجد؛ ولو قُدِّر بقاء ذلك الطلب حتى يوجد الولد ـ صار مطالَباً بذلك الطلب ومأموراً، فكذلك المعنى القائم بذات الله تعالى الذي هو: اقتضاء الطاعة من العباد ـ قديمٌ، تَعَلَّق بعبادٍ على تقدير وجودهم، فإذا وُجدوا صاروا مأمورين بذلك الاقتضاء.

وهذا الجواب صحيح، إلا أن قياس الغائب على الشاهد لا يصح[1]،

---

(١) قياس الغائب على الشاهد نوع من القياس العقلي، وذهب إلى صحته أكثر المتكلمين. وضعَّفه الإمام وغيره؛ بأنه لا يفيد اليقين والمطلوب في المسائل التي استدلوا به فيها اليقين، مع أن في تعبيرهم عن الباري تعالى بالغائب إساءة أدب. وقال بعدم صحته الحنفية أيضاً. والقائلون به قالوا: لابد من جامع عقلي، والجامع أربعة: العلة، والحد، والشرط، والدليل. فالجمع بالعلة وهو أقوى الوجوه كقولهم: العالمية في الشاهد ـ يعني: المخلوقات ـ معلَّلةٌ بالعلم، فكذلك في الغائب سبحانه وتعالى. وأما الجمع بالحد فكقولهم: حَدُّ العالِم شاهداً: مَن له العِلْم، فكذلك في الغائب. وأما الجمع =

فإنا لا [غ١٨/١] نسلم أنه يقوم بذات الأب (طلبٌ للتعلم)[1] من ابن سيولد، وإن كان الغزالي في طائفة قالوا: إنَّ ذلك ثبت للذاهبين إلى كلام النفس، بل نقول[2]: إنما يقوم بذاته أنه لو وُجد لَطَلَب منه[3].

فإن قلت: إنما كان[4] ذلك لأن الشاهد غالباً لا يستيقن (وجود [ك٦٧/] ولدٍ لَهُ إذ لا علم له بالغيب، بخلاف مَنْ يعلم أن فلاناً

---

= بالدليل فكقولهم: التخصيص والإتقان يدلان على الإرادة والعِلْم شاهداً، فكذلك في الغائب. وأما الجمع بالشرط فكقولهم: شرط العلم والإرادة في الشاهد وجودُ الحياة، فكذلك في الغائب. **تنبيه مهم**: قال المطيعي - رحمه الله - في حاشيته على الإسنوي ٤٣/٤: «العالمية: وهي الكون عالماً - لها علة اشتقاقٍ عقلاً وهي العلم، فلا يتصف بالعالمية إلا مَنْ قام به العِلْم، كالعالم لا يُوصف به إلا من قام به العلم، وهذا المقدار هو الذي يثبت بالقياس، **وأما ما عدا ذلك وهو اتحاد حقيقة العلم في الغائب مع حقيقة العلم في الشاهد، مع مخالفة حقيقة الغائب للشاهد - فلا يثبت بالقياس.** فمعنى ذلك: أننا اتفقنا مع المعتزلة أنه تعالى يُوصف بالعالمية، ولا يصح أن يُوصف بها إلا مَنْ قام به علة الاتصاف وهي العلم، فيثبت أن لله صفةً هي العلم، **لكن مع القطع أن صفة العلم لله تعالى لا تماثل صفة العلم فينا في الكُنْه والحقيقة، سبحانه ليس كمثله شيء**». انظر المسألة في: المحصول ٢/ق٤٤٩/٢، نهاية الوصول ٣٢٣٥/٧، نهاية السول ٤٢/٤ - ٤٤، شرح تنقيح الفصول ص٤١٢، شرح المحلي مع حاشية البناني على جمع الجوامع ٢٠٧/٢ - ٢٠٨، شرح المحلي مع حاشية العطار ٢٤٩/٢، تيسير التحرير ٢٨٥/٣ - ٢٨٦.

(١) في (ك)، و(غ): «طلب التعلم».

(٢) في (ص): «يقول».

(٣) الفرق بين هذا القول والذي قبله: أن الذي قبله جعل الطلب حاصلاً قبل وجود الابن، وهذا القول لا يُثبت الطلبَ إلا بعد وجوده.

(٤) في (غ): «يكون».

يُوجـد)[1] في الوقت الفلاني لا محالة بتقديري وإرادتي، ونحن نفرض شخصاً أخبره صادق: بأنه يولد لك غلام[2]، ولا بِدْع أن يقوم في نفسه والحالة هذه ما ذكرناه[3]. قلت: ولو فرضتَ ذلك لم نسلِّم صحة قيام ذلك في نفسه، وكيف يَطْلب ولا مطلوباً منه!

فإن قلت: فما الفارق والحالة هذه بين الغائب والشاهد، حيث اخترتم[4] صحة قيام ذلك بذات الله دون[5] الشاهد؟

قلت: الله تعالى ليس كلامه إلا النفسي ولا يمكن أن يكون قيامه بذاته حادثاً، وإلا يلزم أن يكون محلاً للحوادث، تعالى الله عن ذلك؛ فلذلك لزم من هاتين المقدمتين أعني: امتناع كون كلامه غير نفسي[6]، وامتناع كونه محلاً للحوادث[7] - أن يكون الأمر قائماً بالذات في القدم[8]، وتعلقه بالمأمور حادث على حسب استعداده.

وأما الشاهد[9] الذي لا يستحيل على ذاته[10] قيام الحوادث بها،

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ص): «عالم».

(٣) وهو طلب التعلم.

(٤) في (ص): «أجزتم».

(٥) في (ص): «بخلاف».

(٦) هذه المقدمة الأولى.

(٧) هذه المقدمة الثانية.

(٨) هذه النتيجة.

(٩) أي: الإنسان.

(١٠) سقطت من (ك).

وأَمْرُه يصدق طَوْراً باللسان وطوراً بالجَنان ـ فلا ضرورة بنا إلى أن[1] نقدِّر قيام الطلب بذاته مِنْ معدوم، وما لنا لا نؤخِّره إلى حين يُوجد ذلك المعدوم، فَوَضح السِّر في كون أمر الله تعالى من الأزل، وثبوت الفارق بين الغائب والشاهد، وأنه لا يصح قياس أحدهما على الآخر [ص١/١٢٨].

وما ذكره الخصوم من الحُسْن والقبح والهذيان والسفه والانتظام والاتساق[2] في أمرٍ ولا مأمورَ وغيرِها كلُّها من نعوت المُحْدَثات، والقديم يتقدس عنه، ويُحَقِّق هذا أن مَنْ أحبَّ أن يُحيط علماً بقَطْر البحار وأوراق الأشجار ـ عُدَّ سفيهاً واستُقْبح منه ما أتى به، بخلاف الرب سبحانه وتعالى. فالمعدوم الذي وُجد أنه متوقف على أمره، وقد قَدَّر وجودَه في وقتٍ معلومٍ لا يتخلَّف عنه، على صفةٍ معلومةٍ لا انفكاكَ لها دون أمره ـ نازلٌ عنده مَنْزِلة الموجود، فهو يأمره وينهاه ولا قبح في[3] هذا في جانب الباري سبحانه وتعالى، وهذا واضح لمن تدبره، ومَنْ أراد الزيادة فالكتب الكلامية التي وضعها أصحابنا بين أظهرنا.

وإمام الحرمين قال: إن هذا الموضع مما يستخيرُ اللّهَ فيه، ووعدَ بإملاء مجموعٍ عليه[4]، وقال: قولُ القائل إنه مأمور على تقدير الوجود تلبيس[5]،

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) الاتساق: الانتظام. لسان العرب ١٠/٣٨١، مادة (وسق).

(٣) سقطت من (ص)، و(ت).

(٤) انظر: البرهان ١/٢٧٥.

(٥) في (ت): «يلتبس». وفي (ص): «تَلَبُّس». والمثبت هو الموافق لما في البرهان. وفي اللسان ٦/٢٠٤ مادة (لبس): «اللَّبْس واللَّبَس: اختلاط الأمر... والتلبيس =

فإنه[1] إذا وُجِد لم يبق معدوماً، ولا شك أن الوجود شَرْط في كون المأمور مأموراً، وإذا لاح ذلك بقي النظر في أمرٍ بلا مأمور. وهذا مُعْضِلٌ أرِبٌ[2]؛ فإن الأمر من الصفات المتعلِّقة، وفَرْض [ت ١/٤٩] مُتَعَلِّقٍ ولا متعلَّق له محال[3]. انتهى. وفيما أوردناه كفاية.

**فائدة:**

قال إمام الحرمين في «التلخيص» المختصر من «التقريب والإرشاد»: «ذهب بعض من لا تحقيق له إلى أن الأمر إنما يتعلق بالمعدوم بشرط أن يتعلق بموجودٍ واحدٍ فصاعداً، ثم يتبعه المعدومون على شرط الوجود، وسقوط هذا واضح»[4].

---

= كالتدليس والتخليط، شُدِّد للمبالغة، ورجل لَبَّاس ولا تقل مُلَبِّس... وتلبَّس بي الأمر: اختلط وتعلق».

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ص): «أذب». وفي (غ): «أزب». وكل هذا تصحيف وتحريف. والصواب ما أثبتُّه، وهو الموافق لما في البرهان ١/٢٧٥، إلا أن فيه: «معضل الأرب». هذا في بعض النسخ، وفي بعضها خرم فلم تتضح الكلمة، كما يقول المحقق للبرهان، والصواب بالتنكير: أرِبٌ، كما في (ت)، والمعنى: شديد.

قال في اللسان ١/٢١٢، مادة (أرب): «يقال: أَرِبَ الدهرُ يأْرَبُ إذا اشتد... وفي حديث سعيد بن العاص رضي الله عنه قال لابنه عمرو: لا تَتَأَرَّبْ على بناتي، أي: لا تتشدد ولا تَتَعَدَّ».

(٣) البرهان ١/٢٧٤ - ٢٧٥.

(٤) التلخيص ١/٤٥٧.

**تنبيه:**

قد يُسأل عن الفَرْق بين هذه المسألة، وبين قولنا: لا حكم على العقلاء قبل ورود الشرع، فإن الأزل قبل ورود الرسل بالضرورة، وقد نفينا الأحكام قبل ورودهم ثَمَّ، وأثبتناها هنا في الأزل؟

والجواب: ما تقدم في خلال الكلام من أن معنى قولنا: لا حكم قبل ورود الشرع ـ أن الخطاب إنما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها، فالمنفي[1] هناك تَعَلُّقُ الأحكام لا ذواتُها، والذي ندعيه هاهنا في الأزل ذواتُها، فلا تناقض بين الكلامين[2].

**قال: (الثانية: لا يُجَوِّز تكليفَ الغافل مَنْ أحال تكليفَ المحال؛ فإن (إتيان[3] الفعل)[4] امتثالاً يعتمد العلم [ص١/١٢٩] ولا يكفي[5] مجردُ الفعل، لقوله عليه السلام: «إنما الأعمال بالنيات». ونوقض بوجوب المعرفة. وأجيب: بأنه مستثنى).**

---

(١) في (ك): «فالمنتفي».

(٢) انظر ما سبق في: المحصول ١/ق٢/٤٢٩، التحصيل ١/٣٢٨، الحاصل ١/٤٧٩، المستصفى ١/٢٨٣، نهاية السول ١/٢٩٨، السراج الوهاج ١/٢٠٥، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٧٧، العضد على ابن الحاجب ٢/١٥، تيسير التحرير ٢/١٣١، ٢٣٨، فواتح الرحموت ١/١٤٦، شرح الكوكب ١/٥١٣.

(٣) سقطت من (ص)، و(ك).

(٤) في نهاية السول ١/٣١٥، والسراج الوهاج ١/٢١٠: «الإتيان بالفعل». وهو أحسن.

(٥) في (غ): يكون.

اتفق الكل حتى القائلون بجواز التكليف بما لا يطاق على أنه يُشترط في المأمور أن يكون: عاقلاً، يَفْهم الخطاب، أو يتمكن مِنْ فهمه؛ لأن الأمر بالشيء يتضمن إعلام المأمور بأن الآمر طالبٌ للمأمور به منه، سواء أمكن حصوله منه أم لم يمكن، كما في التكليف بما لا يطاق. وإعلامُ مَنْ لا عقلَ له (ولا فهمَ متناقِضٌ؛ إذ يصير التقدير: يا من لا فَهْم له افهم، ويا مَنْ لا عقل له)[1] اعقِل المأمور به. فعلى هذا لا يجوز أمر الجماد والبهيمة؛ لعدم العقل والفهم، (وعدمِ استعدادهما [ك/٦٨]. ولا أمرُ المجنونِ والصبي الذي لا يميز؛ لعدم العقل والفهم)[2] التامَّيْن، وإنْ كانا مُسْتَعِدَّيْن لهما.

وقد نَسَبَ المصنفُ امتناعَ تكليفِ الغافلِ إلى مَنْ يُحيل تكليفَ المحال، وهو يُفْهِم أنَّ الذي لا يحيله لا يمنعه، وليس الأمر كذلك، بل المختار مَنْعُه وإن فَرَّعنا على صحة التكليف بالمحال.

وعلى المصنف في قوله: «**تكليف المحال**» مُعْتَرِضٌ آخر: وهو أن تكليفَ المحال: هو ما رجع إلى المأمور، وهو تكليف الغافل. فكان الأَوْلى أن يقول: التكليف بالمحال[3].

واستدل المصنف على المختار: بأن مقتضى التكليف الإتيانُ بالمأمور به

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) سقطت من (ت).

(٣) فالتكليف المحال: هو تكليف الغافل. والتكليف بالمحال: هو التكليف بالشيء المحال. فيكون قول المصنف: «لا يُجوِّز تكليف الغافل مَنْ أحال تكليف المحال» تكرار لنفس المعنى، وهو غير المراد.

على وجه الامتثال للآمر [غ١٩/١] ، وذلك[1] لا يُتصور إلا إذا عَلِم المكلَّف أن المكلِّف أمَرَه به، والغافل لا يَعْلم ذلك؛ فلا يمكنه الإتيان بالمأمور به على جهة الامتثال.

قوله: «**ولا يكفي مجرد الفعل**» هذا جوابٌ عن سؤال مُقَدَّر تقديره: أنا لا نسلِّم توقفَ الإتيان بالمأمور به على العلم؛ لجواز[2] أن يصدر عنه[3] ما كُلِّف به مِنْ غير عِلْم.

وتوجيه الجواب: أن مجرد الإتيان بالمأمور به لا يكفي في حصول الامتثال، بل لابد معه من النية؛ لما ثبت مِنْ قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»[4].

وقد نقض الخصم هذا الدليل: بوجوب معرفة الله تعالى فإنها واجبة، ولا يمكن أن يكون وجوبها بعد حصولها؛ للزوم تحصيل الحاصل. وإذا كان

---

(١) أي: الامتثال للآمر.

(٢) في (ك): «بجواز».

(٣) في (ت)، و(ك): «منه».

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ٣/١، كتاب الوحي، باب كيف كان بدء الوحي، رقم ١. وأخرجه مسلم في صحيحه ١٥١٥/٣، كتاب الإمارة، باب قوله ﷺ: «إنما الأعمال بالنية» رقم ١٩٠٧. وأخرجه الترمذي في السنن ١٥٤/٤، كتاب فضائل الجهاد، باب ما جاء فيمن يقاتل رياءً وللدنيا، رقم ١٦٤٧. وأخرجه أبو داود في السنن ٦٥١/٢، كتاب الطلاق، باب فيما عُني به الطلاق والنيات، رقم ٢٢٠١. وأخرجه النسائي في السنن ٥٨/١، كتاب الطهارة، باب النية في الوضوء، رقم ٢٢٠١. وأخرجه ابن ماجه في السنن ١٤١٣/٢، كتاب الزهد، باب النية، رقم ٤٢٢٧.

قبل حصولها استحال معرفة هذا الأمر؛ لأن معرفة أوامر الله بدون معرفة الله محال. فقد كُلِّف بما هو غافل عنه.

وأجاب المصنف: بأنه مستثنى من القاعدة؛ لقيام دليلٍ عليه يخصه. وقد ضُعِّف هذا الجواب: بأن النقض [ص١/١٣٠] ولو بصورةٍ قادحٌ في الدليل.

وقيل الحق في الجواب أن يقال: نختار أن التكليف بها يَرِد حال حصول العلم ولا يلزم تحصيلُ الحاصل؛ لجواز أن يكون المأمور به معلوماً بوجه ما، ويكونَ التكليفُ وارداً بتحصيل المعرفة من غير ذلك الوجه. وقد نجز شرح ما في الكتاب[١].

والذي نص عليه الشافعي ﷺ أنَّ السكران مخاطَب مكلَّف[٢]، ولكنِ الأصوليون على طبقاتهم منهم القاضي في «مختصر التقريب» صرحوا بخروج السكران الخارج عن حد التمييز - عن قضية التكليف، والتسوية بينه وبين سائر مَن لا يفهم[٣].

قال الغزالي: «بل السكران أسوأ حالاً من النائم الذي يمكن تنبيهه»[٤]. فإما أن يكون ما قاله الشافعي قولاً ثالثاً مُفَصِّلاً بين السكران

---

(١) انظر المسألة في: المحصول ١/ق٢/٤٣٧، التحصيل ١/٣٣٠، الحاصل ١/٤٨١، المستصفى ١/٢٨١، نهاية السول ١/٣١٥، السراج الوهاج ١/٢٠٩، شرح الكوكب ١/٥١١، تيسير التحرير ٢/٢٤٨، ٢٦٣، بيان المختصر ١/٤٣٥، مناهج العقول ١/١٣٥.

(٢) انظر: الأم ٥/٢٥٣.

(٣) كالمجنون والنائم. انظر: التلخيص ١/١٣٥.

(٤) المستصفى ١/٢٨١.

وغيره للتغليظ عليه، أو يُحْمل قوله[1] على السكران الذي لا يَنْسَلُّ عن رتبة التمييز، دون الطافح المغشيِّ عليه. ولا ينبغي أن يَظُنَّ ظانٌّ من[2] ذلك أن الشافعي يُجَوِّز تكليف الغافل مطلقاً، فَقَدْره ﷺ يَجِلُّ[3] عن ذلك، وأظهر الرأيين عندنا أن الشافعي فَصَّل بين السكران وغيره. ثم إنا نقول: لعل ذلك هو الحق دالِّين عليه بقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾[4].

فإن قلت: لعل المراد بالسكران في الآية النشوان الذي لا يَنْسَلُّ عن رتبة التمييز.

قلت: هذا التأويل ينافي سياق الآية، فإن الرب تعالى قال: ﴿حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾، وليس عندي على مَنْ قال إنَّ السكران مكلَّف إلا إشكال دقيقٌ لولاه لجزمت القولَ بأنه مكلَّف: وهو أنه يلزمُ مَنْ قال إنه مكلَّف أن يأمره بالوضوء ويطالبه بالصلاة، ويَرِد عليه إذن قوله تعالى: ﴿لاَ تَقْرَبُوا الصَّلاَةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾، فإن تحريم الصلاة عليه لا يُجامِع مطالبتَه بها، فالآية تصلح مُعْتَصَماً للفريقين، فمَن يكلفه يقول: الله قد[5] خاطبه. ومَن يمنع يقول: قد أمره بأن لا يقرب الصلاة.

(١) في (ص) و(ك)، و(غ): «كلامه».

(٢) في (ت)، و(غ): «في».

(٣) بكسر الجيم. انظر: المصباح ١/١١٥.

(٤) سورة النساء: الآية ٤٣.

(٥) سقطت من (ت)، و(ص).

فإن قلت: كيف لا تكلفون النائم وهو يضمن ما يُتْلِفه في نومه، ويقضي الصلوات التي تمر عليه مواقيتُها، إلى غير ذلك من الأحكام؟

قلت: الذي قلناه: إنه لا يخاطب في حال نومه، ولكن يتوجه عليه الخطاب بعد ذلك؛ لقوله ﷺ: «من ترك صلاةً أو نسيها [ص١/١٣١] فليصلها إذا ذكرها»(١).

فإن قلت: إنما يُخَاطب في اليقظة بسبب ما تقدم في النوم.

قلت: مقصِدُنا نفي الخطاب في حال النوم، فأما ثبوت [ت١/٥٠] أسباب يُسْنَد إليها تَثْبِيت(٢) الأحكام في اليقظة ـ فمما لا ننكره. ويوضح هذا أن الصبي الذي لا يميز لو أتلف شيئاً لطالبناه ببدله، فوجوب الزكوات، والغُرْم، والنفقات ـ ليس من التكليف، بل الإتلاف، وملك النصاب ـ سبب لثبوت هذه الحقوق في ذِمَّة الصبيان، بمعنى: مخاطبة الولي [ك/٦٩] في الحال بالأداء، ومخاطبة الصبي بعد البلوغ. وذلك غير محال،

---

(١) أخرجه البخاري ١/٢١٥، في مواقيت الصلاة، باب مَن نسي صلاة فليصلِّ إذا ذكرها، رقم الحديث ٥٧٢، بلفظ: «مَن نسي صلاة فليصلِّ إذا ذكرها، لا كفارة لها إلا ذلك». ومسلم ١/٤٧٧، في كتاب المساجد، باب قضاء الصلاة الفائتة، رقم الحديث ٦٨٤، وفي بعض رواياته: «مَن نسي صلاة أو نام عنها فكفارتها أن يُصَلِّيَها إذا ذكرها». وفي رواية: «إذا رَقَد أحدكم عن الصلاة أو غَفَل عنها فليصلِّها إذا ذَكَرها» وليس فيهما: «من ترك» ولو كان الأمر كذلك لكان نصًّا في موضوع الخلاف ولاستدل به القائلون بوجوب قضاء الفوائت. وانظر: تلخيص الحبير ١/١٥٥، ١٨٥، إرواء الغليل ١/٢٩١.

(٢) في (ص): «تثبت».

وليس كقولك لمن لا يفهم: افهم. فإن أهلية ثبوت الأحكام في الذمة تستفاد من الإنسانية التي بها يَستعد لقبول قوة العقل، الذي (به قوة)[1] فَهْم التكليف في ثاني الحال، حتى إن البهيمة لما لم يكن لها قوةُ فهمِ الخطاب بالفعل، ولا بالقوة - لم تتهيأ لإضافة الحكم إلى ذمتها، بخلاف النطفة التي في الرحم إذْ ثبت لها الملك بالإرث والوصية، والحياة غير موجودة بالفعلِ، ولكن بالقوة. وكذا الصبي مصيره إلى العقل فصح إضافة الحكم إلى ذمته، ومطالبته في ثاني الحال، ولم يصلح للتكليف في الحال.

فإن قلت: لو انتفخ ميت وتكسَّر بسبب انتفاخه قارورةٌ - فينبغي إيجاب ضمانها، كالطفل يسقط على قارورة.

قلت: يحتمل أن يُقال بذلك، وأن يُطَالَب به الورثة، كما يجب الضمان على العاقلة، والفعل لم يصدر منهم. ولكن قال الأصحاب: لا يجب، وفرقوا بينه وبين الطفل بأن للطفلِ فعْلاً بخلاف الميت، وإيجاب الضمان على من لا فعل له غيرُ معقول، وهو متجه.

فإن قلت: فالصبي المميز يفهم الخطاب فلِمَ منَعْتَ تكليفَه!

قلت: العقل لا يمنع منه، ولكن الشرع رفع ذلك عنه بقوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث»[2] الحديث. وقد قال البيهقي: «إن الأحكام إنما نيطت

---

(١) سقطت من (ت)، وفي (غ)، و(ك): «به». والمعنى فيهما صحيح.

(٢) أخرجه أبو داود في السنن ٤/٥٥٨، كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدًّا، رقم ٤٣٩٨. والنسائي ٦/١٥٦، كتاب الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، رقم ٣٤٣٢. وابن ماجه في السنن ١/٦٥٨، كتاب الطلاق، باب طلاق المعتوه والصغير والنائم، رقم ٢٠٤١.

بخمسَ عشرةَ سنة [غ١/٢٠] مِنْ عام الخندق، وإنها كانت قبل ذلك تتعلق بالتمييز».

وبهذا يجاب عن سؤال مَنْ يقول: الرفع يقتضي تقدم وضع، ولم يتقدم على الصبي وضع.

فإن قلت: ما الحكمة في تقدير الرفع بالبلوغ [ص١/١٣٢] وهو إذا قارب البلوغ عَقَل.

قلت: قال القاضي أبو بكر: «إنَّ عدمَ بلوغه دليلٌ على قلة عقله»[1]. وهو تصريح منه بأن العقل يزيد ويكمل بلحظة، وليس يتجه ذلك كما قال الغزالي[2]؛ لأن انفصال النطفة لا يزيده عقلاً؛ لكن حُطَّ الخطاب عنه تخفيفاً، وزيادة العقل ونقصانه إلى حدٍّ يُناط به التكليف أمرٌ خفي، لا يمكن الاطلاع عليه بغتة لكونه يزيد على التدريج، وقد عُلِم من عوائد الشرع أنه يعلق الحِكَم على مظانها المنضبطة لا على أنفسها، والبلوغ مَظِنَّةُ كمال العقل، فعلَّق الشارعُ الأمرَ عليه، وإنْ جاز وجودُ

---

(١) لم أجد نص العبارة في التلخيص ١/١٤٤، وفي التقريب والإرشاد (الصغير) ما يفيدها. قال رحمه الله: «ولو حَصَل لبعض مَن لم يبلغ الحُلم عقلُ البالغين لصح تكليفه التوحيدَ مما دونه، وغير محال في العقل حصولُ بعضهم كذلك، غير أنه معلومٌ بالسمع أنه لا يحصل لأحدٍ منهم بدلالةٍ وهي قوله (ص): «وعن الطفل حتى يبلغ». ففي رَفْع القلم عنه دليلٌ على عدم تمييزه لما يعرفه العقلاء...». التقريب والإرشاد ١/٢٣٦ - ٢٣٧. ولكن نقل ذلك الغزالي في المستصفى ١/٢٧٩، ٢٨٠.

(٢) المستصفى ١/٢٨٠.

الحكمة[1] قبله بلحظة أو بعده بلحظة. وفي الشريعة صور كثيرة تضاهي ذلك، بل ربما شذت الصورة عن الحكمة بحيث بقي الوصف فيها كضَرْبٍ من التعبد، وفي ذلك فروع:

منها: لو كمَّل وضوءَه إلا إحدى الرجلين ثم غسلها وأدخلها الخف فإنه ينزع الأولى ثم يلبسها؛ ليكون قد أدخلهما على طهارة كاملة[2].

ومنها: لو اصطاد صَيْداً وهو مُحْرِم، ولا امتناع لذلك الصيد - فإنه يُرسِله ويأخذه إذا شاء[3].

---

(١) أي: العقل، لأن حكمة التكليف حال البلوغ كونه عاقلاً، فالبلوغ علة منضبطة، والعَقْل حِكْمة، والحكمة وصف غير منضبط؛ ولذلك علّق الشارع الحكم على الوصف المنضبط وجعله علة. والحكمة: هي ما يترتب على الحكم الذي رُبط بعلته من جلب مصلحة أو دفع مضرة. فتكون الحكمة هي المصلحة الحاصلة مِنْ رَبْط الحكم بعلته وسببه، فالحكمة تأتي في الترتيب الوجودي بعد ربط الحكم بالوصف، إذ هي الثمرة والنتيجة الحاصلة من ترتيب الحكم على الوصف، وربطه به. انظر: أصول الفقه للعربي اللوه ص١٩٨، وانظر أيضاً: مباحث العلة في القياس للسعدي ص١٠٥.

(٢) انظر: المجموع ١/٥١١، الأشباه والنظائر للسيوطي ص٤٠٦.

(٣) أي: لو اصطاد صيداً وهو مُحْرِم، وذلك الصيد ليس له قدرة على الامتناع من الصيد ولا الفرار - فهنا يجب على المحرم إرساله لأنه أخذه بصورة الصيد، لكن لو أرسله، ثم أخذه فله ذلك؛ لأن الحالة الأولى كانت بطريق الصيد، وهو مُحَرَّم، فلما أرسله كان له أخذه بغير طريق الصيد، فالممتنع هو الصيد لا أخذه بغير صيد. وذكر السيوطي رحمه الله تعالى صورة قريبة من هذه الصورة: وهي ما إذا صاد صيداً وهو مُحْرِم ولم يُرْسِله حتى حَلَّ، ولا امتناع للصيد، فإنه يرسله ثم يأخذه إذا =

ومنها: إذا تيقن عدمَ الماء حواليْه فإنه على وجه يلزمه الطلب[1]. وقد عددنا في «الأشباه والنظائر» كَمَّله الله تعالى (من ذلك)[2] كثيراً[3].

فإن قلت: كيف أمرتَ الصبي بالصلاة وهو ابن سبع سنين[4]، وضربتَه عليها وهو ابن عشر؟.

قلتُ: قد علمتَ أن العقل بعد بلوغه سن التمييز لا يمنع من ذلك، ومن محاسن الشريعة النظر في مصلحته وتمرينه على ما يخاطب به حتماً فيما يؤول، وليس المقصود من هذا الخطاب غيرَ ذلك؛ ولذلك لا نقول: إنها واجبة عليه، بل على الولي أن يأمره[5] بها، ولا تَبِعةَ على الصبي في آخرته بتركها. والله أعلم.

---

= شاء. ووجوب إرساله للصيد بعد إحلاله لكونه استدامةً للمُحَرَّم، وهو الصيد حال الإحرام، فإذا أرسله جاز له أن يأخذه إذا شاء.

انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٤٠٦.

(١) فعلى هذا الوجه يكون الطلب تعبدياً؛ لأن الحكمة من الطلب الوصول إلى الماء، ومع القطع بأن لا ماء لا يمكن الوصول، فيكون الطلب خالياً من الحكمة، والغرض منه التعبد فقط. لكن الأصح عند الشافعية عدم وجوب الطلب في مثل هذه الصورة.

انظر: المجموع ٢/٢٤٩.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) انظر: الأشباه والنظائر للشارح ٢/١٨٨ ـ ١٩٢.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) في (غ)، و(ك): «يأمر».

فإن قلت: كيف منعتم تكليف الغافل الداخل في قالب الموجودات، وجوزتم تكليف المعدوم؟

قلت: تكليف المعدوم بمعنى: تعلق الخطاب به في الأزل على تقدير وجوده. والمنع من تكليف الغافل إنما هو في زمن غفلته.

فإن قلت: الدهري مكلَّف بالإيمان وهو لا يعرف المكلِّف، فكيف يفهم التكليف؟

قلت: المعتبر التمكن من الفهم، وهو متمكن بواسطة النظر.

**قال: (الثالثة: الإكراه الملجئ يمنع التكليف؛ لزوال القدرة).**

الإكراه إنِ انتهى إلى حد الإلجاء، بحيث صارت [ص١/١٣٣] نسبة فاعله إلى الفعل المكرَه عليه كنسبة المُرْتعِش إلى حركته - مَنَع[1] التكليفَ في[2] المكْرَه عليه أو ضده[3]. والقول في جوازه مبني على التكليف بما لا يطاق.

واستدل المصنف على امتناعه بزوال القدرة، فإنَّ الفعل يصير واجبَ الوقوع، ويصير عدمه ممتنعاً، والتكليف بالواجب والممتنع تكليف بما لا يطاق.

---

(١) قوله: «منع» جواب الشرط: «إن انتهى».

(٢) في (غ): «من».

(٣) كمن أُكْره على الفطر ووصل إلى حدِّ الإلجاء فهو غير مكلَّف بالفطر ولا بالصيام.

وقال القاضي [ك/٧٠] في «مختصر التقريب»: «إن هذا القسم لا يُسَمَّى عند المحققين إكراهاً؛ لأن الإكراه لا يتحقق إلا مع (تصور اقتدارٍ)[١]، فلا يوصف ذو الرعشة الضرورية بالإكراه، وإنما المُكْره من يُخَوَّف ويُضْطر إلى أن يُحَرِّك يده على اقتدار واختيار»[٢]. وقد ذهب أصحابنا إلى أن ذلك لا يمنع التكليف، صَرَّح به طوائفهم القاضي[٣]، وإمام الحرمين[٤]. وأبو إسحاق الشيرازي[٥]، والغزالي[٦] وجماعة، ومال إليه الإمام[٧].

وذهبت[٨] المعتزلة إلى أنه يمنع التكليف، وهذا ما أفهمه كلامُ المصنف [ت١/٥١]، كذا نقله جماعة، وحكاية[٩] إمام الحرمين عنهم: «أن المكره على العبادة لا يجوز أن يكون مكلفاً بها. قال: وبنوا ذلك على أصولهم في وجوب إثابة المكلَّف، والمحمولُ على الشيء لا يُثاب عليه»، قال: «وقد ألزمهم القاضي المُكْرَه على القتل فإنه مَنْهِيٌّ عنه وآثم به لو أقدم عليه. وهذه

---

(١) في (ك): «الاقتدار».

(٢) انظر: التلخيص ١/١٤٠، مع تصرف من الشارح.

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) البرهان ١/١٠٦.

(٥) اللمع ص٢٠، وشرح اللمع ١/٢٧١.

(٦) المستصفى ١/٣٠٢.

(٧) المحصول ١/ق٢/٤٤٩.

(٨) في (ت): «وذهب».

(٩) في (ت): «وحكاه».

هفوة عظيمة فإنهم لا يمنعون النهي عن الشيء مع الحمل عليه، فإن ذلك أشدُّ في المحنة واقتضاء الثواب، وإنما الذي منعوه الاضطرار إلى فعلٍ مع الأمر به»[1]. انتهى.

وقد تابع القاضيَ جماعةٌ من الأصحاب على إلزام المعتزلة بذلك وهو صحيح، وما ذكره إمام الحرمين حقٌّ من هذا الوجه، ولكنِ المُلْزِمون لم يوردوه على هذا المأخذ، بل هو من جهة أنهم منعوا أن المكره قادرٌ على عين الفعل المكرَه عليه، فبَيَّن الملزمون أنه قادر؛ لأن المعتزلة كلفوه بالضد، وعندهم أن الله تعالى لا يكلّف العبد إلا بعد خلق القدرة على الفعل، والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده، فإذا قَدَر على ترك القتل قَدَر على القتل.

قال الغزالي: «وهذا ظاهر، ولكن فيه غَوْر: وهو أن الامتثال إنما يكون طاعةً إذا كان الانبعاث له بباعث الأمر والتكليف دون باعث الإكراه، فالآتي [ص١/١٣٤] بالفعل مع الإكراه إن أتى به لداعي الإكراه فلا يكون مجيباً داعي الشرع، وإنْ أتى به لداعي[2] الشرع فصحيح[3]».

قال بعض المتأخرين: وهذا الذي ذكره إنما هو في[4] العبادات المشروط فيها النية، أما ما لا يشترط فيه النية: كرد الغصوب، والودائع، وتسليم

---

(١) البرهان ١/١٠٦ - ١٠٧.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) انظر: المستصفى ١/٣٠٣، مع تصرف من الشارح.

(٤) سقطت من (ص)، و(ت).

المبيع، وحبس المعتدة ـ فالمقصود منه [غ١/٢١] واقعٌ قُصِد أو لم يُقْصد، فيخرج عن عُهدة التكليف به[1] مع الإكراه. هذا كلام الأصوليين.

وأما الفقهاء فقالوا: لا يباح بالإكراه الزنا[2]، والقتل[3]. ويباح شربُ الخمر[4]، والإفطار[5]، وإتلافُ مال الغير[6]، والخروج من الصلاة[7]، والتلفظ بكلمة الردة[8]. وقد يجب بعض ذلك. فإنْ قلت: قد قال الفقهاء: إنَّ الإكراه يُسقط أَثَر التصرف.

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) قال السيوطي: «ولا يباح به بالاتفاق أيضاً؛ لأن مفسدته أفحش من الصبر على القتل، وسواءٌ كان المُكْرَه رجلاً أو امرأة». الأشباه والنظائر ص٢٠٧.

(٣) قال التاج السبكي: «ويأثم المُكْرَه على القتل بالإجماع، ويجب عليه القصاص على الأصح». الأشباه والنظائر ٢/٩.

(٤) قال السيوطي: «ويباح به قطعاً، استبقاءً للمهجة، كما يباح لمن غُصَّ بلقمة أن يُسيغها به، ولكن لا يجب على الصحيح، كما في أصل الروضة». الأشباه والنظائر ص٢٠٧.

(٥) قال السيوطي: «الفطر في رمضان، ويباح به، بل يجب قطعاً، كما يجب على الصحيح». الأشباه والنظائر ص٢٠٧.

(٦) قال السيوطي: «ويباح به، بل يجب قطعاً كما يجب على المضطر أكل طعام غيره». الأشباه والنظائر ص٢٠٧.

(٧) قال السيوطي: «وهو كالفطر». الأشباه والنظائر ص٢٠٧. أي: يباح ويجب.

(٨) قال السيوطي: «التلفظ بكلمة الكفر، فيباح به للآية، ولا يجب، بل الأفضل الامتناع مصابرةً على الدين، واقتداء بالسلف. وقيل: الأفضل التلفظ صيانة لنفسه. وقيل: إن كان ممن يُتوقع منه النكاية في العدو، والقيام بأحكام الشرع ـ فالأفضل التلفظ؛ لمصلحة بقائه، وإلا فالأفضل الامتناع». الأشباه والنظائر ص٢٠٦ ـ ٢٠٧.

قلت: لا يلزم من كونه مُسْقِطاً أثَرَ التصرف أن لا يُجامع التكليف، والضابط في خطاب المكره وتصرفاته، والجمع بين كلام الأصوليين والفقهاء فيه يستدعي مزيد بسط، ولعلنا نستقصي القول فيه في كتابنا «الأشباه والنظائر»(١). على أن الفقهاء قد استثنوا مسائل من هذه القاعدة:

منها: الإكراه على القتل على أصح القولين(٢).

ومنها: الإكراه على الكلام في الصلاة على الأصح(٣).

ومنها: الرضاع(٤).

ومنها: في الحدث(٥) وقد حكى الرافعي عن الحناطي وجهين في انتقاض الوضوء بمس الذكر ناسياً(٦)، فلا يبعد أن يقال بجريانهما في حالة الإكراه.

ومنها: الإكراه على الزنا إن قلنا: يُتصور الإكراه عليه(٧).

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر للشارح ٢/٨.

(٢) فيلزمه القصاص بالقتل إكراهاً. انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠٣، ٢٠٥.

(٣) أي: يلزمه قضاء الصلاة. انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠٣.

(٤) أي: تثبت المَحْرَمِيَّة بالرضاع مع الإكراه. انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي، ص٢٠٥.

(٥) أي: الإكراه على الحدث. وانظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠٣.

(٦) قال السيوطي في الأشباه والنظائر ص٢٠٣: «وفي مس الفرج وجه ضعيف: أنه لا ينقض ناسياً».

(٧) فعلى هذا القول يجب عليه الحدُّ ولا يسقط بالإكراه. انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠٣، ٢٠٥. وفيه في ص٢٠٨: «قال العلماء: لا يتصور الإكراه على شيءٍ =

ومنها: قال في «الاستقصاء» نقلاً عن «الإيضاح» إذا تبايعا في عَقْد الصَّرْف[1] وتفارقا قبل القبض - يبطل، سواء كان في حالة الاختيار أم الإكراه.

وقد يُعترض على هذا بأن الإكراه لا يُبْطل خيار المجلس في البيع على الصحيح. ويُجاب بضيق باب الربا[2]. والمسألة في شرح المنهاج لوالدي مبسوطة.

ومنها: إذا أُكره فَفَعَل أفعالاً كثيرة في الصلاة - بطلت بلا خلاف[3].

ومنها: لو أكره على التحول عن القبلة، أو على ترك القيام في الفريضة مع القدرة فصلى قاعداً - لزمه الإعادة؛ لأنه عذر[4]، وهذه كالتي قبلها.

---

= من أفعال القلوب. وفي الزنا وجهان: أصحهما: أنه يُتصور؛ لأنه منوط بالإيلاج. والثاني: لا؛ لأن الإيلاج إنما يكون مع الانتشار، وذلك راجع إلى الاختيار والشهوة».

(١) الصرف في اللغة: الدفع والرد. وفي الاصطلاح: بيع الذهب والفضة بذهب، أو فضة، سواء كانا مضروبَيْن، أو كان أحدهما مضروباً، أو لم يكونا كذلك. وهناك من يعرفه في الاصطلاح بأنه: بيع النقد بالنقد. انظر: القاموس الفقهي لسعدي أبو جيب ص٢١٠، التعريفات للجرجاني ص١١٦، شرح منتهى الإرادات ٢/٢٠١.

(٢) أي: لو أكره أحد المتبايعين على مفارقة مجلس البيع - فلا يبطل خيار المجلس بعد الإكراه. أما لو أكره أحد المتعاقدين في بيع الصرف على عدم تسليم العِوَض في المجلس - فإن العقد يفسد، ولا يُنظر إلى الإكراه؛ لضيق باب الربا. وانظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠٤.

(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠٤.

(٤) هكذا في النُّسَخ، ولعل الصواب: لأنه نَدَر. أي: ندر الإكراه في هذه الصورة، =

ومنها: إذا أكْرِه حتى أكل بنفسه وهو صائم، أو أكرهت المرأة حتى مكّنت من نفسها - ففي الفطر قولان[1].

ومنها: إذا حلف بالله مكرهاً انعقدت يمينه على وجه، حكاه ابن الرفعة.

**قال: (الرابعة: التكليف يتوجه حال المباشرة. وقالت المعتزلة: بل[2] قبلها).**

هذه[3] المسألة [ك/٧١] من مشكلات المواضع، وفيها اضطراب في المنقول، وغَوْر في المعقول[4]، ونحن نذكر مقالات الناس، والتنبيه على جهة الاختلاف، ثم نعمد إلى الرأي الأسَدِّ فنناضل عنه. فنقول:

قال القاضي في «مختصر التقريب» باختصار إمام الحرمين: «الفعل مأمور به في حال حدوثه. ثم قال المحققون من أصحابنا: الأمر قبل حدوث الفعل المأمورِ به أمرُ إيجابٍ وإلزام، ولكنه يتضمن الاقتضاءَ والترغيبَ والدلالةَ على امتثال المأمور به، وإذا تحقق الامتثالُ فالأمر يتعلق به، ولكن

---

= فأُسقط أثره. وفي الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠٤: «الإكراه على فعل ينافي الصلاة، فتبطل قطعاً؛ لندوره».

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٠٤.

(٢) سقطت من (ص)، و(ك)، و(غ).

(٣) سقطت من (ص)، و(ك)، و(غ).

(٤) قال القرافي رحمه الله تعالى في شرح تنقيح الفصول ص١٤٦: «هذه المسألة لعلها أغمض مسألةٍ في أصول الفقه».

لا يقتضي ترغيباً مع تحقق المقصود، ولا يقتضي دلالةً، بل يقتضي كونه طاعة بالأمر المتعلّق. وذهب بعض مَنْ ينتمي إلى أهل الحق إلى أنَّ الأمر إنما[1] يقتضي الإيجاب على التحقيق إذا قارن حدوث الفعل، وإذا تقدم عليه فهو أمر إنذارٍ وإعلامٍ بحقيقة الوجوب عند الوقوع. وهذا باطل، والذي نختاره تحقق الوجوب قبل الحدوث، وفي حال الحدوث، وإنما تفترق الحالتان فيما قدمناه من الترغيب والاقتضاء والدلالة، فإن ذلك يتحقق قبل الفعل ولا يتحقق معه.

وزعمت القدرية بأسرها: أن الفعل في حال حدوثه يستحيل أن يكون مأموراً به، ولا يتعلق به الأمر إلا قبل وجوده. ثم طردوا مذهبهم في جملة الأحكام الشرعية، فلم يَصِفوا كائناً بحظر ولا وجوب ولا ندب، وإنما أثبتوا هذه الأحكام قبل تحقق الحدوث.

ثم افترقوا فيما بين أظهرهم:

فقال بعضهم: لا يصحّ تقدمُ الأمر على المأمور به بأكثر من وقت واحد[2].

وصار الأكثرون منهم إلى جواز تقدمه عليه بأوقات[3].

ثم الذين صاروا إلى هذا المذهب اختلفوا في أنه: هل يُشترط بقاء المكلَّف في الأوقات المتقدمة على حدوث المأمور به ـ على أوصاف

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) يعني: فلا يصح أن يُؤمر بالعصر إلا في وقت الظهر، لا قبله.

(٣) أي: فيصح أن يؤمر بصلاة العشاء في وقت الفجر مثلاً.

التكليف؟

فمنهم من شرط كونه مستجمعاً لشرائط[1] التكليف [ت١/٥٢] في كل[2] الأوقات المتقدمة.

وزعم بعضهم أنا لا نشترط ذلك، وإنما نشترط اجتماع الأوصاف عند حدوث الفعل، ويُشْترط[3] في الأوقات المتقدمة عليه كونُ المخاطب ممن يفهم الخطاب.

ثم افترقوا بعد ذلك في أصل آخر، وذلك أنهم قالوا: هل يجوز [ص١/١٣٦] أن يتقدم الأمر على المأمور به بأوقات، من غير أن يكون فيه لطف ومصلحة زائدة على التبليغ من المبلِّغ، والقبولِ من المخاطَب؟

فمنهم مَنْ شرط أن يكون في ذلك لطف يعلمه الله، ومنهم من لم يشترط ذلك»[4] انتهى.

وهو أثبت منقول في المسألة، وصريحُ نقلِ إمام الحرمين في «البرهان»[5] : أن مذهب أصحاب[6] الشيخ: أن الفعل في حال حدوثه مأمور به. ثم ذكر في تعليله ما يدل على أنه ليس بمأمور به قبل حدوثه،

---

(١) في (غ): «بشرائط».

(٢) سقطت من (ت).

(٣) في التلخيص ١/٤٤٥: و«نشترط».

(٤) انظر: التلخيص ١/٤٤٣ - ٤٤٥.

(٥) البرهان ١/٢٧٦.

(٦) سقطت من (ت).

وهذا هو الذي يقتضيه أصلهم: وهو أن الاستطاعة عندهم مع الفعل لا قبله.

فإن قلت: أصلهم الآخر [غ١/٢٢] وهو تجويز التكليف بما لا يطاق ـ يقتضي جواز الأمر بالفعل حقيقة قبل الاستطاعة، فعلى هذا يكون المأمور مأموراً قبل التلبس بالفعل.

قلت: لعلهم فَرَّعوا هذا على استحالته، أو أنهم وإنْ جوزوه فلم يقولوا بوقوعه، ويكون كلامهم هنا بناء على عدم الوقوع.

ثم اختار إمام الحرمين مذهب المعتزلة من الأمر بالحادث قبل الحدوث، وعدم الأمر به مع الحدوث. وقال: «أما أنْ يتجه[1] القول في تعلق الأمر به طلباً واقتضاءً مع حصولهِ ـ مذهبٌ لا يرتضيه لنفسه عاقل»[2].

وأما الغزالي فإنه قال: بوجود الأمر قبل الفعل، وسلَّم مقارنة القدرة للفعل[3]، ومن هنا خالف قولَ إمامه، فإن إمامه رأى أنَّ[4] القدرة: هي التمكن، وحالةُ الوجود تُنافي التمكنَ من الفعل والترك، فيتعين الوقوع،

---

(١) في البرهان ١/٢٧٩: «فأما أن ينجزم»، وعبارة «يتجه» أولى وأحسن؛ لأن المعنى: فأما أن يستحسن ويستسيغ عاقل... إلخ، ولا علاقة للجزم بالكلام، وإنْ كان يمكن فهم الكلام به، لكن الأقرب هو عبارة: «يتجه». وقد أشار محقق «البرهان» إلى نسخة فيها: «يتجه».

(٢) البرهان ١/٢٧٩.

(٣) فقبل أن يَفْعل هو مأمور، مع أن القدرة على الفعل لا تكون إلا مع الفعل لا قبله.

(٤) سقطت من (ت).

كذا قال القرافي[1]. وهذه عبارة الغزالي: «لا أمر إلا بمعدوم يمكن حدوثه، وهل يكون الحادث (في أول حال)[2] حدوثِه مأموراً كما كان قبل الحدوث، أو يخرج عن كونه مأموراً كما في الحالة الثانية من[3] الوجود؟ اختلفوا فيه، وفيه بحث كلامي لا يليق بمقاصد أصول الفقه ذِكْرُه»[4].

وأما الإمام فقال: «ذهب بعض أصحابنا إلى أن المأمور إنما يصير مأموراً حالةَ زمان الفعل، وأما قبل ذلك فلا يكون أمراً، بل هو[5] إعلام له بأنه في الزمان الثاني سيصير مأموراً[6]. وقالت المعتزلة: إنما يكون مأموراً بالفعل قبل وقوعه»[7]. ثم استدل على أنه (لا يمتنع)[8] كونه مأموراً حال

---

(١) أي: القدرة: هي التمكن من الفعل والترك، وحالة وجود الفعل تنافي التمكن من الفعل والترك؛ لأنه يتعين الوقوع، إذن لابد أن تكون القدرة سابقة لوجود الفعل؛ لأن التمكن من الفعل والترك لا يكون إلا قبل وجود الفعل. وانظر مقولة القرافي في نفائس الأصول ٤/١٦٤٧.

(٢) في (ت): «من أول».

(٣) في (ص): «في».

(٤) المستصفى ١/٢٨٥.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) قال القرافي: «معناه: أنه إعلام له بأنه مأمور زمن الملابسة، ونعني بالإعلام الإعلام الذي يصحب الأمر على سبيل اللزوم، كما نقول: كل مَنْ أمر شخصاً فقد لزم أمرَه خبرٌ لزوميٌّ: أنه يعاقبه إذا لم يفعل... أما الإعلام الصرف فليس مراده». نفائس الأصول ٤/١٦٤٥.

(٧) المحصول ١/ق٢/٤٥٦.

(٨) في (ت): «لا يُمْنع».

حدوث الفعل.

وإذا تُؤُمِّل دليله أرشد إلى أنه اختار ما حكاه عن بعض الأصحاب من أن التكليف يتوجه حال [ك/٧٢] المباشرة ولا يتوجه قبلها. وهذا هو المذهب الذي حكاه القاضي عن بعض مَنْ ينتمي إلى[1] أهل الحق [ص١/١٣٧]، وقال إمام الحرمين: «لا يرتضيه لنفسه عاقل».

ولم يتعرض الإمام إلى حكاية القول الذاهب إلى أنه مأمور قبل الحدوث ومع الحدوث، وهو الذي ذهب إليه المحققون من أصحابنا كما قاله القاضي، بل حاصل ما فعل[2] أنه اختار أحد مذهبَيِ الأصحاب، واقتصر مع حكايته على حكاية مذهب المعتزلة.

وقال الآمدي: «اتفق الناس على جواز التكليف بالفعل[3] قبل حدوثه سوى شذوذ من أصحابنا»[4]. انتهى.

وهذ الذي ادعى الاتفاق على خلافه إلا عن شذوذ ـ هو أحد شِقَّيْ ما اختاره الإمام، ونَصَبه محلَّ النزاع مع المعتزلة. قال: «وعلى امتناعه بعد حدوث الفعل، واختلفوا في جواز تعلقه به في أول زمان حدوثه، فأثبته أصحابنا، ونفاه المعتزلة»[5]. انتهى.

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) أي: الإمام.

(٣) سقطت من (ت).

(٤) الإحكام ١/٢١٢.

(٥) الإحكام ١/٢١٢.

وهو ما أشعر به كلام الغزالي المتقدم، وهو نَقْلٌ[1] مُتْقَنٌ مُحَرَّر، واتبعه عليه ابن الحاجب، إلا أنه نَسَب القول بانقطاع التكليف حال حدوث الفعل إلى الشيخ[2]، وليس بجيد، فليس للشيخ في المسألة صريح كلام، وإنْ كان ذلك يُتلقى من قضايا مذهبه.

وقال ابن بَرْهان[3] في أصوله: «الحادث[4] في حال حدوثه مأمور به[5] خلافاً للمعتزلة»[6]. انتهى.

ولم يتعرض له قبل الحدوث، وأما صاحب الكتاب فمِن شعاب الإمام نبع[7]، وقد أوردنا من النقول في المسألة ما فيه كفاية للمتبصر.

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) انظر: بيان المختصر ٤٣١/١.

(٣) هو أحمد بن علي بن محمد بن بَرْهان الأصوليّ. ولد ببغداد سنة ٤٧٩هـ على الراجح. كان أولاً حنبلي المذهب ثم انتقل وتفقّه على الشاشي والغزَّالي وإلكيا. كان حاذق الذهن، عجيب الفطرة لا يكاد يسمع شيئاً إلا حفظه. له ستة كتب في أصول الفقه منها: الأوسط، والوجيز. توفي ببغداد سنة ٥١٨هـ، وقيل غير ذلك. انظر: الطبقات الكبرى ٣٠/٦، شذرات ٦١/٤، مقدمة تحقيق «الوصول إلى الأصول» للدكتور عبدالحميد أبو زنيد ٩/١.

(٤) نصُّ ابنِ بَرْهان: «الفعل الحادث».

(٥) سقطت من (ت)، و(غ)، و(ك).

(٦) انظر: الوصول إلى الأصول ١٧٤/١.

(٧) في (ت): «تبع». وهو خطأ. وفي (ص): «نبغ». وهو بمعنى: نبع. انظر: لسان العرب ٤٥٣/٨، مادة (نبغ). والمثبت من (غ)، والمعنى: أن كلام المصنف نَبَع وظهر من شعاب كلام الإمام رحمهما الله تعالى، فهو تابع للإمام في كلامه.

**قال: (لنا: أن القدرة حينئذ قبل التكليف في الحال بالإيقاع في ثاني الحال. قلنا: الإيقاع إنْ كان نفس الفعل فمحالٌ في الحال، وإنْ كان غيرَه فيعود الكلام إليه (ويتسلسل)[1]. قالوا: عند المباشرة واجب الصدور. قلنا: حال القدرة والداعية كذلك)** .

قد علمتَ اتباعه للإمام في اختيار أنَّ التكليف إنما يتوجه حالَ المباشرة ولا يتوجه قبلها.

واستدل عليه: بأن التكليفَ مشروطٌ بحصول قدرة المكلَّف، وحينئذ يكون[2] التكليف متوجهاً حال المباشرة، ولا يكون متوجهاً قبلها. أما تحقق القدرة حال المباشرة (فلأن المراد من القدرة: التمكن من الفعل، والتمكن حاصلٌ حينئذ. وأما انتفاؤها قبل المباشرة)[3] فلأن الفعل قبل المباشرة ممتنع الوقوع؛ إذ لو كان ممكن الوقوع لأمكن أن يُفرض وقوعُه، ويكون (ما فرضناه)[4] أنه قبل المباشرة هو حال المباشرة، وهذا خلف. فوضح أن الفعل قبل المباشرة ممتنع الوقوع، والممتنع لا قدرة عليه.

قوله: «**قبل التكليف**». أجاب الخصم عن القول: بأنه إذا كان [ص١/١٣٨] ممتنعاً قبل المباشرة (فلا يكلف به: بأن التكليف الذي ادعينا أنه ثابت قبل المباشرة)[5] ليس هو التكليف بنفس الفعل حتى يلزم ما

---

(١) سقطت من (ص)، و(ك).

(٢) في (ص): «فيكون».

(٣) سقطت من (ت).

(٤) في (ت): «ما فرضنا».

(٥) سقطت من (ت).

ذكرتم، بل التكليف في الحال ـ يعني: قبل المباشرة ـ تكليفٌ بالإيقاع في ثاني الحال، يعني: حال المباشرة.

واعترض المصنف على هذا الجواب: بأن الإيقاع المكلَّفَ به إن كان نفس الفعل فالتكليف به في الحال. أي: حالَ قبلَ الفعل محالٌ؛ وذلك[1] لأنه يلزم من امتناع التكليف بالفعل قبل مباشرته امتناع التكليف بالإيقاع، إذ الفرض[2] أن الإيقاع هو نفس الفعل[3].

وإنْ كان الإيقاع غير الفعل فيعود الكلام إليه، أي: إلى هذا الإيقاع الذي كُلِّف [غ١/٢٣] به، ويقال: هذا الإيقاع الذي وقع التكليف به إنْ وقع التكليف به حالَ وقوع الإيقاع ـ لزم المدعى: وهو توجه [ت١/٥٣] التكليف حال المباشرة. وإن وقع التكليف به قبله ـ لزم أن يكون مكلفاً بما لا قدرة له عليه؛ لأنا قررنا أن القدرة مع الفعل.

فإنْ قلت: التكليف ـ قبل الإيقاع ـ بإيقاع الإيقاع في ثاني الحال.

قلت: يعود الكلام إليه أيضاً، ويُقال: إيقاع الإيقاع الذي كُلِّف به إما أن يكون نفس الفعل، أو غيره، ويتسلسل؛ فتعيَّن أن يكون توجه التكليف حال المباشرة لا قبلها.

قوله: «**قالوا**» إشارةٌ إلى حجةٍ ذَكَرها المعتزلة: وهي أنَّ الفعل حال

---

(١) تعليل لاستحالة التكليف في الحال.

(٢) في (ص): «الغرض» ـ بالغين ـ وهو خطأ.

(٣) فكما امتنع التكليف بالفعل قبل المباشرة، لابد أن يمتنع الإيقاع؛ لأنهما شيء واحد.

المباشرة واجب الصدور عن المكلف[١]؛ لامتناع الترك منه حينئذ، وكل ما كان واجب الوقوع فليس بمقدور[٢]، وما ليس بمقدور لا يتوجه التكليف نحوه[٣]؛ فلا يتوجه التكليف نحو الفعل حال المباشرة[٤].

وأجاب: بأنه لما كانت القدرة: هي التمكن من الفعل. والداعية: هي ميل الإنسان إلى الفعل أو الترك إذا عَلِمَ أو ظَنَّ أن له في الفعل مصلحةً أو مفسدة. وإذا اجتمعت القدرة والداعية [ك/٧٣] سميت علةً تامة، وإذا وجدت فقيل: يجب وقوع الفعل، وقيل: لا يجب، بل يكون الفعل أولى.

إذا[٥] عرفت هذا فنقول: الفعل يترتب وجوده على وجود القدرة مع الداعية، فيكون مأموراً حال القدرة والداعية عند الخصم؛ لكونه من جملة الأزمان التي قبل الفعل، مع أنَّ الفعل واجبُ الصدور في تلك الحالة[٦]؛ فانتفى ما ذكرتموه[٧].

---

(١) هذه مقدمة صغرى.

(٢) هذه مقدمة كبرى.

(٣) هذه مقدمة كبرى ثانية.

(٤) هذه النتيجة. وهذا قياسٌ مركب لأنه متكون مِنْ قضايا أكثر من اثنين.

(٥) في (ص): «وإذا».

(٦) أي: في حالة العلة التامة.

(٧) يعني: لما أنكر المعتزلة التكليف بالفعل حال المباشرة؛ بعلة أن الفعل حال المباشرة واجب الصدور غير مقدورٍ عليه، فيمتنع التكليف به. ردَّ عليهم: بأنهم يقولون بالتكليف قبل المباشرة، مع أن الفعل قبل المباشرة واجب الصدور أيضاً؛ لوجود العلة التامة، وهي القدرة والداعية، فيلزمهم أن لا يقولوا بالتكليف قبل المباشرة؛ لأن صدور الفعل واجبٌ غير مقدورٍ عليه.

ويمكن أن يقرر على وجه آخر فيقال: القدرة مع الداعي مؤثرة في وجود الفعل، ولا امتناع من[1] كون المؤثر مقارناً [ص١/١٣٩] للأثر، فتكون القدرة مقارنة للفعل مع كونه واجب الوقوع؛ فبطل دعواكم أنَّ ما كان واجب الصدور لا يكون مقدوراً[2].

والتقرير الأول أقرب إلى كلام المصنف، وهو يتمشى على (تقدير التزام الخصم أن العلةَ مع المعلول[3].

والثاني[4]: يتمشى على)[5] تقدير[6] قوله: العلة قبل المعلول. وتوجيه[7] كلام المصنف على التقرير الثاني أن يقال: قلنا[8] يكون التكليف حال القدرة والداعيةِ معه، ويلزم من مجموعهما وجوبُ الوقوع.

---

(١) في (ص): «في».

(٢) الفرق بين التقرير الأول لكلام المصنف والتقرير الثاني: أن التقرير الأول إلزام للخصم بنفس دعواه لإبطال مذهبه. والتقرير الثاني: إبطالٌ لذات الدليل، وهو امتناع القدرة مع وجوب الوقوع، وأنه لا امتناع في ذلك، مثل المؤثر يجب وقوع أثره، وهو مقارن له.

(٣) أي: العلة مقارنة للمعلول لا قبله؛ لأنه لو قَدَّر أن الخصم لا يلتزم بهذا ويقول: بأن العلة قبل المعلول، فإن هذا يعني أن وجود القدرة والداعيةِ لا يوجب وقوع الفعل، فيبطل رد المصنف عليهم.

(٤) أي: التقرير الثاني.

(٥) سقطت من (ت).

(٦) في (ص): «تقرير». وهو خطأ.

(٧) في (ت): «وتوجه».

(٨) في (ص): «فإما». وهو خطأ؛ لأن جواب المصنف: «قلنا حال القدرة والداعية كذلك» - بناءً على التقرير الأول، فأراد الشارح أن يُبين كيف يكون جوابه على التقرير الثاني.

وقد اعترض العِبْري[1]: بأنه إذا كان الفعل قبل المباشرة غيرَ مقدور عليه، وعند المباشرةِ واجب الوقوعِ ـ فيلزم التكليف بالممتنع أو الواجب، وهو محال. هذا شرح ما في الكتاب على الاختصار، والمسألة دخيلة في هذا العلم، والكلام فيها مما لا يكثر جدواه، والذي نقوله: إن الحق في إحدى جهتين إلى الأشاعرة مَرْجِعُهما:

**إحداهما**: القول بأن التكليف متوجه قبل المباشرة، وحال المباشرة أيضاً، وهو المنقول عن المحققين.

**والثانية**: أن التكليف لا يتوجه إلا حال المباشرة. وهو مختار الإمام، وصاحب الكتاب، وهو عندنا منقدح[2]، لا يمنعنا عن الجزم به إلا ما سنذكره بعد سؤال وجواب سنوردهما[3] إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: هذا يؤدي إلى أن المكلَّف لا يَعصي بترك مأمور به؛ لأنه إنْ أتى به كان ممتثلاً، وإن لم يأت كان معذوراً لعدم التكليف.

قلت: هذا من الأسئلة التي قامت بها الشناعة على القائل بهذه المقالة، وجوابه عندنا دقيق فنقول: إذا كان التكليف متوجهاً حال المباشرة ـ فهو

---

(١) هو عبيد الله بن محمد الهاشمي الحسيني الفرغانيّ الشريف المعروف بالعِبْري، الشافعي. كان عارفاً بالأصلين، وشرح مصنفات القاضي ناصر الدين البيضاوي «المنهاج»، و«المطالع» و«الغاية»، و«المصباح». ولي قضاء تِبْريز، وتوفي سنة ٧٤٣هـ. انظر: الدرر ٢/٤٣٣، شذرات ٦/١٣٩.

(٢) أي: متجه، له حظ من النظر.

(٣) في (ص): «نوردهما».

في حال ترك المأمور به مباشر للترك، والترك فِعْلٌ وهو حرام، فقد باشر الترك؛ فتوجَّه عليه التكليف بالحرمة حال مباشرة الترك، والعقاب ليس إلا على الترك، وهذا في غاية الحسن.

وقد أشار إليه إمام الحرمين في مسألة تكليف ما لا يطاق[1]، وهو أجل ما يستفاد من شرحنا في هذه المسألة[2]، وليس عندي فيه[3] إلا أنه يلزم منه أن يقال: تارك الصلاة مثلاً غير مكلَّف بالصلاة، بل بتَرْك تَرْك الصلاة الذي يلزم منه الصلاة[4]، وقد ادَّعى إمام الحرمين اتفاقَ أهل الإسلام على أن القاعد في حال قعوده مأمور بالقيام، فإنْ صح الإجماع هكذا فهو[5] يَصُدُّ عن القول بأن التكليف لا يتوجه إلا حال المباشرة، وإنْ أمكن ردُّه إلى تَرْك التَّرْك كما قررناه فهذا المذهب منقدح[6][7].

---

(١) انظر: البرهان ١/١٠٣.

(٢) أي: هذا الذي بيناه: وهو أن الترك فِعْلٌ، فالتارك مكلَّف بترك تركه ـ أجلُّ ما يستفاد من شرحنا في هذه المسألة.

(٣) أي: ليس عندي في هذا الجواب شك أو شبهة.

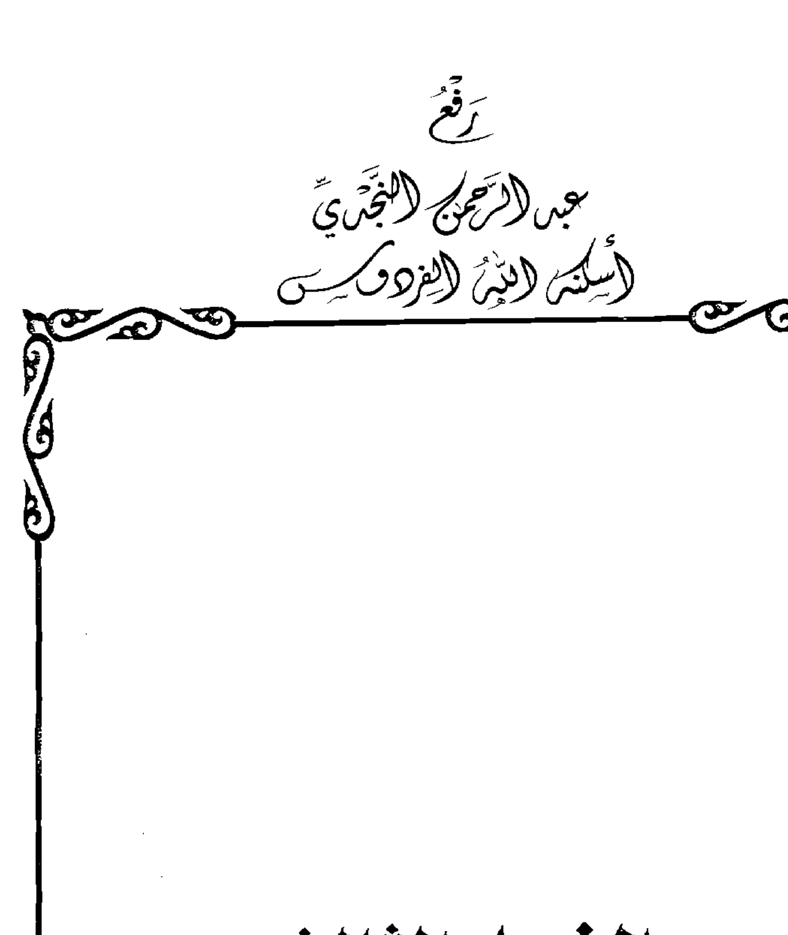
(٤) لأنَّ سَلْبَ السلب إثبات.

(٥) في (ص): «فهل». وهو خطأ؛ لأن المقامَ مقامُ تقريرٍ لا استفهام.

(٦) المعنى والله أعلم: أنه إنْ صَحَّ الإجماع على أن القاعدَ مأمورٌ بالقيامِ حال قعوده ـ فهذا الإجماع يَصُدُّ عن القول بأن التكليف لا يتوجه إلا حال المباشرة. لكن إنْ أمكن ردُّ هذا الإجماع إلى تَرْك التَّرْك كما قَرَّره الشارح ـ فنقول: القاعد: مأمور بترك ترك القيام، الذي يلزم منه القيام، فيكون القاعد مكلَّفاً حال مباشرته ترك القيام، لا أنه مكلَّف قبل مباشرة القيام كما ادعى إمام الحرمين، لأن تركه للقيام فِعْلٌ وهو مباشر له، فتكليفه بتركه ـ تكليفٌ حال المباشرة لا قبله، فعلى هذا يتجه مذهب الإمام والمصنف، ويكون له حظ من النظر.

(٧) انظر المسألة في: المحصول ١/ق٢/٤٥٦، التحصيل ١/٣٣٢، الحاصل ١/٤٨٥. =

= الإحكام ١/٢١٢، جمع الجوامع مع المحلي ١/٢١٦، نهاية السول ١/٣٢٩، السراج الوهاج ١/٢١٤، بيان المختصر ١/٤٣١، شرح العضد على ابن الحاجب ٢/١٤، شرح تنقيح الفصول ص١٤٦، تيسير التحرير ٢/١٤١، فواتح الرحموت ١/١٣٤، شرح الكوكب ١/٤٩٣.



# الفصل الثالث

# المحكوم به

**قال: (الفصل الثالث: في المحكوم به** [ص١/١٤٠].

**وفيه مسائل:**

**الأولى: التكليف بالمحال جائز؛ لأن حكمه لا يستدعي غرضاً. قيل: لا يُتصور وجودُه فلا يُطْلب. قلنا: إن لم يُتصور امتنع الحكم باستحالته).**

ما لا يقدِرُ العبد عليه قد يكون معجوزاً عنه مُتَعَذِّراً عادةً لا عقلاً، كالطيران في الهواء. وقد يكون متعذراً عقلاً ممكناً عادة، كمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن، فإن إيمانه مستحيل والحالة هذه عقلاً؛ لتعلق علم الله به، وإذا سئل ذوو العوائد عنه حكموا بأن الإيمان في إمكانه، وهكذا كل طاعةٍ قُدِّر في الأزل عَدَمُها[١]. وقد يكون متعذراً عادة وعقلاً، كالجمع بين السواد والبياض.

إذا عرفتَ هذا فمحل النزاع في التكليف بالمستحيل إنما هو في[٢] المتعذر عادةً، سواء [غ١/٤٢] كان معه التعذر العقلي أمْ لا[٣].

أما المتعذر عقلاً فقط؛ لتعلق علم الله به[٤] - فأطبق العقلاء عليه، وقد كلف الله الثقلين أجمعين بالإيمان مع قوله: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ

(١) أي: هي مستحيلة عقلاً لا عادة.

(٢) سقطت من (ص).

(٣) فالنزاع في المحال لذاته: وهو الممتنع عادةً وعقلاً. وفي المحال عادةً فقط. وانظر: نفائس الأصول ٤/١٥٤٨.

(٤) سقطت من (ت).

بِمُؤْمِنِينَ﴾[1]. فنقول: ذهب جماهير الأصحاب[2] إلى أنه يجوز التكليف بالمحال.

وذهبت المعتزلة إلى امتناع التكليف بالمحال مطلقاً، وإليه ذهب بعض أصحابنا كالشيخ أبي حامد[3] وإمام الحرمين[4] والغزالي[5]، واختاره الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد كما صرح به في «شرح [ك/74] العنوان»[6][7].

وذهب قوم إلى أنه إنْ كان ممتنعاً لذاته لم يجز، وإلا جاز، واختاره الآمدي، وادَّعى أنَّ الغزالي مال إليه[8].

---

(1) سورة يوسف: الآية 103.

(2) قال به الطوفي من الحنابلة. شرح الكوكب 1/486.

(3) الإسفراييني. انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع 1/207، البحر المحيط 2/113.

(4) انظر: البرهان 1/104.

(5) انظر: المستصفى 1/291.

(6) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع 1/207، البحر المحيط 2/113».

(7) وذهب إليه ابن الحاجب، انظر: بيان المختصر 1/413، شرح العضد على ابن الحاجب 2/9.

(8) قال الآمدي في الإحكام 1/192: «والمختار إنما هو امتناع التكليف بالمستحيل لذاته، كالجمع بين الضدين ونحوه. وجوازه في المستحيل باعتبار غيره. وإليه ميل الغزالي رحمه الله». والمراد بالممتنع لذاته: هو الممتنع عادةً وعقلاً، كالجمع بين السواد والبياض. ويقابله الممتنع لغيره، وهو نوعان: **الأول**: الممتنع عادة لا عقلاً، كالمشي من الزَّمِن والطيران من الإنسان. **والثاني**: الممتنع عقلاً لا عادة، كالإيمان ممن علم الله أنه لا يؤمن. انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع 1/206، وقال البناني في =

وذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أنه لا يجوز أن يَرِد التكليف بالمحال، فإن وَرَد لا نسميه تكليفاً، بل يكون علامةً نصبها الله تعالى على عذاب مَنْ كلَّفه بذلك[1].

واستدل في الكتاب على الجواز مطلقاً: بأن امتناع التكليف عند القائل به إنما هو لكونه عبثاً، وذلك مبني على تعليل أفعال الله تعالى بالأغراض وهو باطل. وهذا يصلح رداً على مَنْ بنى الامتناع على ذلك وهم المعتزلة، وأما مَنْ وافقهم مِنْ أصحابنا فلهم مأخذ آخر.

واحتج [ت١/٥٤] المعتزلة ومَنْ وافقهم: بأن المحال لا يُتَصَوَّر؛ لأن كل ما يتصور بالعقل فهو معلوم[2]؛ إذ التصور مِنْ جملة أقسام العلم.

وكل معلوم متميز[3]، وكل متميز ثابت[4]؛ لأن التميز صفة وجودية ولابد لها من موصوف موجودٍ، ضرورة عدمِ قيامِ الموجودِ بالمعدوم. فلو

= حاشيته في المحال لذاته: «أي: أن استحالته بالنظر لذاته، أي: نفس مفهومه، بمعنى: أن العقل إذا تصوره حَكَم بامتناع ثبوته، كالجمع بين السواد والبياض، فإن العقل يحكم بامتناع ذلك؛ لما يلزم عليه من الجمع بين النقيضين».

(١) انظر: الوصول إلى الأصول ١/٨١، ٨٢.

(٢) هذه مقدمة صغرى.

(٣) هذه مقدمة كبرى أولى.

(٤) هذه مقدمة كبرى ثانية. ونتيجة هذا القياس المركب: كل ما يُتصور ثابت. وهذا القياس المركب حَمْلي؛ لأنه مركب من قضايا حملية: وهي المؤلفة من موضوع ومحمول.

كان مُتَصَوَّراً لكان ثابتاً[1]، ولكنه غير ثابت[2]، فلا يكون متصوراً[3].
وإذا كان غير مُتَصَوَّر فلا يكلَّف به؛ لأنه والحالة هذه [ص١/١٤١] مجهول. قال الغزالي: «والمطلوب ينبغي أن يكون مفهوماً للمكلَّف بالاتفاق»[4].

وأجاب المصنف: بأنه إنْ كان غير متصور كما ذكرتم - فيمتنع منكم الحكم عليه؛ لأن الحكم على الشيء فرع تصوره، فلِمَ حكمتم عليه بالاستحالة[5].

ولقائل أن يقول: الحكم باستحالته إنما يَتوقف على تصوره في الذهن، لا على تصور وجوده في الخارج، ولا يمتنع تصوره[6] في الذهن، وليس المراد مِنْ قوله: لا يُتصور وجوده، الوجودُ الذهني بل الخارجي. وهذا حق.

وجوابه: أنا لا نسلم أن كل ما لا يتصور وجوده في الخارج لا يُطْلب، وهل النزاع إلا فيه[7]؟!

**قال: (غير واقع بالممتنع لذاته، كإعدام القديم وقلبِ الحقائق).**

---

(١) هذا مُقَدَّم القضية الشرطية، وهو مستفاد من القياس الحملي السابق.

(٢) هذا التالي. ومعنى كونه غير ثابت أنه لا وجود له في الخارج.

(٣) هذه النتيجة. وهذا قياس استثنائي كما هو واضح.

(٤) المستصفى ١/٢٩٢.

(٥) فحكمكم عليه بالاستحالة دليل تصوركم له.

(٦) أي: المحال.

(٧) أي: استدلال الخصم بمثل هذا مصادرة؛ لأنه محل النزاع.

اختلف القائلون بجواز التكليف بالمحال في وقوعه:

فذهب الجمهور إلى عدم وقوعه، والمختار عند المصنف التفصيل الذي ذكره: وهو عدم الوقوع بالممتنع لذاته، كقلب الحقائق مع بقاء الحقيقة الأولى[1]، وإعدام القديم. هذا ما ذكره وهو يُفهِم وقوعَ الممتنع لغيره[2]. والحق فيه التفصيل أيضاً: فإنْ كان مما قضت العادة بامتناعه كحمل الصخرة العظيمة للرجل النحيف ـ فحُكْمه حكم الممتنع لذاته في الجواز وعدم الوقوع، وأما ما امتنع لتعلق العلم به[3] فذاك ليس محل النزاع، بل هو واقع بالإجماع، كما سلف.

**فائدة:**

قد عرفت ما عليه جمهور الأصحاب من تجويز التكليف بالمحال، واختلافهم في الوقوع على الوجه الذي رأيت. فأما التجويز فهو المنقول عن أبي الحسن وهو لازمٌ على قضايا مذهبه، وأما الوقوع فقد نقلوا اختلافاً عنه فيه، قال إمام الحرمين: «وهذا لِسوء[4] معرفةٍ بمذهب الرجل[5]، فإنَّ

---

(١) كقلب حقيقة الإنسان طيراً، مع بقاء الحقيقة الأولى وهي الإنسانية.

(٢) أي: لغير ذاته، وهو الممتنع عادة.

(٣) وهو الممتنع عقلاً، الممكن عادة.

(٤) في (غ)، و(ك): «سوء».

(٥) يعني: هذا الاختلاف في النقل عنه إنما حصل لسوء معرفةٍ بمذهبه، وإلا فلو عُرِف مذهبه لما حصل هذا الاختلاف.

مقتضى[1] مذهبه أن التكاليف (كلها واقعة)[2] عنده على خلاف الاستطاعة». قال: «ويتقرر هذا من وجهين:

**أحدهما:** أن الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل، والأمر بالفعل يتوجه على المكلَّف قبل وقوعه، وهو إذ ذاك غير مستطيع». قال: «ولا يدفع ذلك قولُ القائل: إن الأمر بالفعل نهي عن أضداده، والمأمور بالفعل قبل الفعل إن لم يكن قادراً على الفعل فهو قادر على ضدٍّ من أضداده ملابسٌ له، فإنا سنوضح أن الأمر بالشيء لا يكون نهياً عن أضداده». قال: «وأيضاً فإن القدرة إذا قارنت الضد لم تقارن الأمر بالفعل، والفعل مقصود مأمور به، وقد تحقق طلبه قبل [ص١/١٤٢] القدرة عليه.

**والثاني:** أن القدرة الحادثة غيرُ مؤثِّرة في مقدورها[3]، بل مقدورها مخلوق لله تعالى، والعبد مطالب بما هو من فعل ربه». قال: «ولا معنى للتمويه بالكسب[4] فإنا سنوضح سر ما نعتقده[5] في خلق الأفعال»[6] انتهى، ولقائل أن يقول على الأول: قولكم ليس الأمر بالشيء نهياً عن ضده.

---

(١) سقطت من (ت).

(٢) في (ت): «واقعة كلها».

(٣) المراد بمقدورها هو الفعل الذي تعلّق بالقدرة.

(٤) أي: كسب العبد للفعل؛ فإنه غير مؤثر في وجود الفعل.

(٥) في (غ): «نعتقد».

(٦) انظر: البرهان ١/١٠٣، مع بعض التصرف من السبكي.

قلنا: الكلام على رأي الشيخ وهو يرى ذلك لا على رأيكم، قال صفي الدين الهندي: «بل الجواب عنه أنَّ ما هو مُتَلَبِّس به عند ورود الخطاب ليس ضداً له[1]، (وهذا لأن)[2] ضدَّه الوجودي المنهي عنه: هو الذي يستلزم التلبسُ به تَرْكَه في الزمان الذي أُمر بإيقاع الفعل فيه. وهو في زمان ورود الخطاب لم يتلبس به؛ لأن زمان الفعل هو الزمان الثاني إنْ كان الأمر للفور. سلمنا أن ذلك ضده المنهي عنه، لكنه [ك/٧٥] حاصلٌ عند ورود الخطاب، والأمر بترك الحاصل محال[3]، اللهم إلا أن يقال [غ/١٢٥]: إنه مأمور بترك ما هو متلَبِّس به في المستقبل، وذلك[4] إنما يكون بإقدامه على المأمور به، وحينئذ يعود المحذور المذكور»[5][6].

واعلم أن الوجه الأول لا يلزم على الشيخ إلا إذا قال يتوجه الأمر قبل الفعل، وفيه (من النزاع ما تقدم)[7][8] في المسألة المتقدمة. وأما الوجه

---

(١) أي: ليس ضداً للمأمور به. ويقصد بالتلبس: هو أنه متلبس بالترك للمأمور به.

(٢) في (ص): «وهو الآن». وهو خطأ.

(٣) لأن الحاصل هو الذي وقع وحصل، فالأمر بتركه بعد حصوله محال، لأن رفع ذلك الحصول الذي تَمَّ محال.

(٤) أي: ترك التلبس بالضد في الزمان المستقبل.

(٥) وهو الأمر بالشيء قبل القدرة على فعله، لأن القدرة مقارنة للفعل عند الأشعري، فإذا كان الإقدام على المأمور به في المستقبل - حصل المحذور المذكور.

(٦) انظر: نهاية الوصول ١٠٣١/٣.

(٧) في (ص): «ما تقدم من النزاع».

(٨) المعنى - والله أعلم - أن الوجه الأول الذي ذكره إمام الحرمين لا يصح الاستدلال به على إثبات أن الشيخ قائل بأن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة، إلا =

الثاني فلا يلزم منه[1] تجويز التكليف بالممتنع لذاته أو الممتنع عادة.

**قال: (للاستقراء؛ ولقوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[2]).**

استدل على أنه غير واقعٍ بالممتنع لذاته بوجهين:

**أحدهما:** الاستقراء، فإنا استقرينا فلم نجد في التكاليف الشرعية (ما هو متعلِّق)[3] بالممتنع لذاته.

**والثاني:** قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا﴾ والممتنع لذاته غير وُسْع المكلف، أي: غير مقدور له؛ فلا يكلَّف به.

ولك أن تقول: هذه الآية تدل على عدم التكليف بالممتنع لذاته، (والممتنع لغيره، لا الممتنع لِذاته)[4] فقط؛ فيلزم من استدل بها منعُ الوقوع فيهما، ما لم يأت بدليل يُخْرِج الممتنع لغيره.

**قال: (قيل: أَمَر أبا لهبٍ بالإيمان بما أَنزل، ومِنْه: أنه لا يؤمن. فهو جمع بين النقيضين. قلنا: لا نسلم أنه أَمَر به بعد ما أَنزل: أنه لا يؤمن).**

---

= إذا قال الشيخ بتوجه الأمر قبل الفعل، فهنا يصح إلزامه بهذا القول الذي نسبه إليه الجويني، ولكن في نسبة هذا القول إلى الأشعري ما تقدم من النزاع في المسألة السابقة، وقد قال الشارح هناك: «ليس للشيخ في المسألة صريح كلام».

(١) سقطت من (ص).

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٨٦.

(٣) في (ت): «ما يتعلّق».

(٤) سقطت من (ت).

هذا دليل القائلين بوقوع التكليف بالمحال لذاته، ويصلح أن يكون اعتراضاً على الدليل الأول وهو الاستقراء. وتقريره: أن أبا لهب مأمور بالجمع بين النقيضين؛ لأنه مأمور بالإيمان، والإيمان عبارة عن: تصديق الرسول ﷺ في جميع ما جاء به [ص١/١٤٣]، ومما جاء به: أنه لا يؤمن؛ فوجب عليه تصديق النبي ﷺ في ذلك، ولا يتم تصديقه في ذلك إلا بعدم الإيمان؛ فوجب أن يؤمن وأن لا يؤمن، وهو جمع بين نقيضين.

وأجاب: بأن أَمْر أبي لهب بالإيمان لم يكن في حال الإخبار بعدم الإيمان بحسب الزمان؛ فلم يقع التكليف بالجمع بين النقيضين[١].

وهو[٢] جواب باطل؛ فإن أبا لهبٍ مأمور بالإيمان قبل الإخبار وبعده بالإجماع[٣]. وإنما الجواب أن هذا ليس من باب الممتنع لذاته[٤]، بل من الممتنع لغيره[٥]، وذلك أنه تعالى أخبرَ بأنه[٦] لا يؤمن فاستحال إيمانُه ضرورةَ صدقِ خبرِ الله تعالى، وعدمِ وقوعِ الخُلْف في خبره. فإذا أمره بالإيمان والحالة هذه فقد أمره بما هو ممكن في نفسه، وإن كان مستحيلاً لغيره، كما قلناه فيمن عَلِم الله تعالى أنه لا يؤمن.

---

(١) يعني: زمان الأمر بالإيمان قبلَ ورودِ الإخبار بأنه لا يؤمن، ومِنْ شرط النقيضين الاتحاد في الزمان.

(٢) في (ك): «وهذا».

(٣) لأنه مأمور بالإيمان إلى أن يموت، كحال كل مكلف.

(٤) أي: الممتنع عقلاً وعادة.

(٥) أي: الممتنع عقلاً لا عادة، وهو جائز بالاتفاق. وانظر: نفائس الأصول ١٥٤٨/٤.

(٦) في (ص): «أنه».

**وهاهنا تنبيهان:**

**أحدهما:** وقد[1] ذكره القرافي[2] أن الجمع بين النقيضين على ما قرره[3] إنما يتم أن لو كان مكلفاً بأن يؤمن وبأن لا يؤمن[4]، وهو ليس بجيد، بل الصواب حذف الواو فيقال[5]:

كُلِّف بأن يؤمن بأن لا يؤمن. وهو[6] مدلول الأمر بالإيمان وإذا كان مكلفاً بأن يُصَدِّق الخبر بأنه لا يؤمن ـ لا يلزم أن يكون مُكَلَّفاً بجعل الخبر صادقاً، ألا ترى أن الصادق إذا أخبرك أن زيداً سيكفر بالله[7]، فإنه يجب

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) في (ت): «القرافي في» وهذه الزيادة لا حاجة لها.

(٣) في (ص): «ما قرروه». وهو خطأ؛ لأن الضمير يعود على القرافي فقط.

(٤) قال القرافي رحمه الله في نفائس الأصول ١٥٥٧/٤ ـ ١٥٥٨: «قلنا: لا نسلم أنه مكلف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، وإنما يلزم ذلك أن لو كُلِّف بجعل الخبر صادقاً، وفَرْقٌ بين التكليف بالتصديق، وبين جعل الخبر صادقاً، فإنَّ جَعْلَ الخبر صادقاً هو وقوع المخبَر عنه، وذلك غير لازم في التكليف بالتصديق... فأبو لهب إنما يلزمه ألا يؤمن أن لو كُلِّف بجعل الخبر صادقاً حتى يسعى في عدم إيمانه، إنما هو يُصَدِّق الخبر فقط. وكذلك نقول في جميع الكفار الذين لم يؤمنوا: إنهم أخبر الله تعالى عنهم بأنهم لا يؤمنون، وكلِّفوا بتصديق ذلك الخبر، ومع ذلك لم يقل أحد: إنهم كلِّفوا بأن يكفروا حتى يصير ذلك الخبر صادقاً... فبطل قولهم: إنه مكلَّف بأنه لا يؤمن؛ لأن هذا إشارة إلى التكليف بجعل الخبر صادقاً، لا بتصديق الخبر، فما تعلّق التكليف بالمحال».

(٥) في (ت): «فنقول».

(٦) في (ك): «وهذا».

(٧) في (ص) زيادة «غداً» بعد لفظ الجلالة، ولا حاجة إليها.

عليك تصديقه فيما أخبر به، ولا يجب عليك أن تجعل زيداً كافراً بل يحرم عليك، وأبو لهب والحالة هذه إنما كُلِّف بأن يُصَدِّق بأنه لا يؤمن، لا بأن يجعل الخبر صادقاً ويسعى في عدم إيمان نفسه.

**والثاني**: تعبير المصنف بالنقيضين غير مستقيم، فإنه نظر إلى وقوع التكليف بالإيمان وعدمه وهما نقيضان، لكن[1] العدم غير مقدور عليه فلا[2] يكلَّف به، بل المكلَّف به على التقدير الذي أشار إليه هو كف النفس عن الإيمان، والكف فعل وجودي، فالصواب[3] التعبير بالضدين[4]، كما فعل الإمام[5].

**فائدة:**

ناقش القرافي (في التمثيل)[6] بأبي لهب، وقال: «إنما يتوهم أن الله أخبر بعدم إيمانه من قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾[7] ولا دليل فيه؛ لأن التَّبَّ هو[8] الخسران، وقد يخسر الإنسان ويدخل النار وهو مؤمن

---

(١) في (ص) و(ك)، و(غ): «ولكن».

(٢) في (ت)، و(غ): «ولا».

(٣) في (ت)، و(غ): «والصواب».

(٤) لأن الضدين وجوديان، بخلاف النقيضين، فأحدهما وجودي والآخر عدمي؛ لأن نقيض كل شيءٍ رفعه. فأسود نقيضه ليس بأسود، وضده أبيض، وكلاهما وجوديان.

(٥) انظر: المحصول ١/ق٢/٣٨٠، وهذا الانتقاد أورده الإسنوي في نهاية السول ١/٣٦٦.

(٦) في (ت): «بالتمثيل».

(٧) سورة المسد: الآية ١.

(٨) سقطت من (ك).

لمعاصيه[1]، وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾[2] فمخصوصة»[3].

ولقائل أن يقول: لا مُشاحَحَة [ص١/١٤٤] في المثال، ولا شك[4] أنه تعالى أخبر عن أقوام أنهم لا يؤمنون من الآية التي ذكرها، وإن كانت مخصوصة، وذلك كافٍ في المثال، فإن أولئك الذين أخبر عنهم أنهم لا يؤمنون مأمورون بالإيمان إجماعاً، بل لِمنْ يشاحِح القرافي أن يقول: إخباره تعالى عن أبي لهب أنه سيصلى ناراً أقلُّ أحواله أن يكون صَلْيه إياها بمعاصٍ صدرت منه كما ذكرتم، والآية نزلت [ك١/٧٦] وهو كافر فيكون[5]

---

(١) في (ك): «بمعاصيه».

(٢) سورة البقرة: الآية ٦.

(٣) انظر: نفائس الأصول ١/١٥٥٦ ـ ١٥٥٧. ونَصُّ عبارة القرافي رحمه الله تعالى هكذا: «لا نسلم أن الله تعالى أخبر عنه بأنه لا يؤمن، وإنما نتوهم ذلك في موضعين. أحدهما: قوله تعالى: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ﴾. وثانيهما: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لاَ يُؤْمِنُونَ﴾، ولا مستند فيهما: أما الأول: فلأن التب: هو الخسران، وقد يخسر الإنسان ويدخل النار وهو مؤمن بسبب معاصيه، فلا ينافي الآيةَ الإيمانُ. أما الآية الأخرى فقد دخلها التخصيص اتفاقاً، وآمن بعض مَنْ كان قد كفر قبل نزول هذه الآية، فإن قلنا: العام المخصوص ليس حجة ـ فلا كلام. وإن قلنا: هو حجة، فأبو لهب يجوز أن تكون الآية مخصوصة به أيضاً، وإنما الظاهر يتناوله، والوعيد القاطع؛ لحثه على الإيمان، وإذا اجتمع الظاهر والقاطع قُدِّم القاطع، فيؤمن ضرورة».

(٤) في (ك): «نشك».

(٥) في (ت): «ويكون».

العقاب على معاصٍ تصدر منه في حال الكفر، فنقول حينئذ: إنْ قلنا إنّ الكافر غير مكلف بالفروع فهذا منتفٍ، ولابد وأن تكون النار التي استوجبها بعدم الإيمان. وإنْ قلنا: إنه مُكَلَّف، فلو قُدِّر إسلامه بعد ذلك كما فرضتم لكان غير معاقب على تلك المعاصي التي صدرت منه في حال الكفر؛ لأن الإسلام يَجُبُّ ما قبله؛ فتعيَّن أن يكون العقاب على ترْك الإيمان وهو المطلوب[1].

**قال: (الثانية: الكافر مُكلَّف بالفروع خلافاً للحنفية[2]، وفرَّق قوم بين الأمر والنهي).**

أطبق المسلمون على أن [غ١/٢٦] الكفار بأصول الشرائع مخاطَبون، وباعتقادها[3] مطالبون، ولا اعتداد بخلاف مبتدع يُشَبِّب[4][5] بأن العلم بالعقائد يقع اضطراراً فلا يُكلّف به. وأجمعت الأمة كما نقله القاضي أبو بكر على تكليفهم بتصديق الرسل، وبترك تكذيبهم وقتلهم

---

(١) انظر مسألة التكليف بالمحال في: المحصول ١/ق٢/٣٦٣، التحصيل ١/٣١٦، الحاصل ١/٤٦٧، المستصفى ١/٢٨٨، الإحكام ١/١٩١، نهاية السول ١/٣٤٥، السراج الوهاج ١/٢١٨، البحر المحيط ٢/١٠٩، بيان المختصر ١/٤١٣، شرح العضد على ابن الحاجب ٢/٩، شرح تنقيح الفصول ص١٤٣، تيسير التحرير ٢/١٣٧، فواتح الرحموت ١/١٢٣، شرح الكوكب ١/٤٨٤.

(٢) في (ت): «للمعتزلة». وهو خطأ.

(٣) في (ص): «وباعتبارها». وهو خطأ.

(٤) في (غ): «شبَّب».

(٥) أي: يُزَيِّن كلامه ويحسنه. انظر: لسان العرب ١/٤٨٢، مادة (شبب).

وقتالهم[1]، ولم يقل أحد: إن التكليف بذلك يتوقف[2] على معرفة الله تعالى.

وأما فروع الدين: فقال الشافعي ومالك وأحمد: إنهم مخاطبون بها، وخالفت الحنفية[3]، وهو قول الشيخ أبي حامد الإسفرايني مِنْ أصحابنا[4].

وذهب قوم إلى أن النواهي متعلِّقة بهم دون الأوامر، وربما ادَّعى بعضهم أنه لا خلاف في تعلق النواهي، وإنما الخلاف في الأوامر. قال والدي أيده الله[5]: وهي طريقة جيدة[6].

---

(١) أي: وترك قتل الرسل وقتالهم. انظر: التلخيص ١/٣٨٦.

(٢) في (ص): «متوقف».

(٣) المخالفون من الحنفية هم مشايخ سمرقند، ومَنْ عداهم من المشايخ متفقون على تكليف الكفار بالفروع. وإنما اختلف مَنْ عدا مشايخ سمرقند بعد اتفاقهم على التكليف بالفروع: في أن التكليف في حق الأداء كالاعتقاد، يعني: هل أداء العبادات واجب على الكفار كما أنه يجب عليهم الاعتقاد بوجوب العبادات؟ فهل هم مطالَبون بالأداء والاعتقاد، أو بالاعتقاد فقط؟ فالعراقيون من الحنفية قائلون بأن الكفار مكلفون بالأداء والاعتقاد معاً كالشافعية القائلين بذلك، فيعاقبون على ترك الأداء والاعتقاد معاً، والبخاريون من الحنفية قائلون بأنهم مكلفون بالاعتقاد فقط دون الأداء، فيعذبون على ترك الاعتقاد فقط. انظر: تيسير التحرير ٢/١٤٨، فواتح الرحموت ١/١٢٨، سلم الوصول للمطيعي ١/٣٧١.

(٤) انظر: البحر المحيط ٢/١٢٧.

(٥) في (غ): «أطال الله بقاءه».

(٦) انظر: البحر المحيط ٢/١٣٠، قال الشيخ المطيعي في تعليل هذا القول: «وذلك لأن الكف عن المنهيِّ عنه ممكن من الكافر حال كفره، بخلاف فعل الطاعات؛ لأن =

= الكف عن المنهيات لا يتوقف على نية فصح من الكافر حال كفره، بخلاف فِعْل العبادات فإنه لابد فيه من النية، فَتَوَقَّف فعلها على الإيمان، فلا تصح من الكافر حال كفره؛ ولذلك هم يُعَاقَبون في الدنيا على ترك الإيمان بالقتل، والسبي، وأخذ الجزية، والحد في الزنا والقذف، والقطع في السرقة، ولا يؤمرون بفعل شيء من العبادات أداءً في حال الكفر، ولا قضاءً بعد زواله بالإسلام» إلى أن قال رحمه الله تعالى عن هذا المذهب وهو أن الخلاف في الأوامر دون النواهي: «وهذا المذهب هو قضية بناء المسألة على الأصل: أن اجتناب النواهي لا يتوقف على الإيمان فليس شرطاً فيه». والمعنى واضح: وهو أن هذا المذهب الذي ينفي الخلاف في النواهي ويجعله في الأوامر هو مقتضى بناء المسألة على الأصل: وهو أن الإيمان هل هو شرط في التكليف بالفروع، أم ليس بشرط؟ وقد اتفقنا على أن المنهيات لا تحتاج إلى نية، فمِنْ ثَمَّ خرجت من الخلاف، والنية كما هو معلوم لا تصح إلا من مؤمن. انظر: سلم الوصول ١/٣٧٤. وينبغي أن يُعْلم أن تكليف الكفار بالمنهيات ليس المراد به إثابتهم على الترك، فهذا لا يتأتى إلا بالإيمان، لكن المراد أننا نُجري عليهم العقوبات الدنياوية التي هي من قبيل خطاب الوضع، كالمعاملات سواء. قال المطيعي: «وقد علمتَ أنه لا خلاف في أنهم مخاطبون في الدنيا بالعقوبات والمعاملات». سلم الوصول ١/٣٧٥، وانظر: فواتح الرحموت ١/١٢٨. قال ابن عابدين رحمه الله تعالى في حاشيته «رد المحتار» ٣/٢٢٣: «الذي تحرر في المنار وشرحه لصاحب البحر أنهم مخاطبون بالإيمان وبالعقوبات سوى حدِّ الشرب، والمعاملات، وأما العبادات فقال السمرقنديون...». وحَكَى أقوال السمرقنديين والبخاريين والعراقيين السابق ذِكْرُها. فيستثنى من العقوبات عقوبة شرب الخمر لاعتقادهم إباحته. قال السيوطي في الأشباه ص٢٥٤: «ولا يُحد لشرب الخمر، ولا تُراق عليه، بل تُرد إذا غُصِبت منه، إلا أنْ يُظهر شربها أو بيعها»، وانظر: البحر المحيط ٢/١٣٩، الأشباه والنظائر لابن السبكي ٢/١٠٢. وكذا أكل لحم الخنزير فإنهم يعتقدون إباحته، قال الجصاص: «قال أصحابنا: أهل الذمة محمولون في البيوع والمواريث وسائر العقود على أحكام الإسلام كالمسلمين، إلا في بيع الخمر والخنزير، فإن ذلك جائز فيما بينهم». أحكام القرآن ٢/٤٣٦، وانظر: الأم ٤/٢٠٦، كشاف القناع ٣/١٢٦، شرح منتهى الإرادات =

وفي المسألة مذهب رابع: أن المرتد مكلَّف دون غيره؛ لالتزام المرتد أحكامَ الإسلام. ولا معنى لذلك؛ لأن مأخذ المنع فيهما سواء: وهو جهله بالله تعالى[1].

وزعم القرافي أنه مَرَّ به في بعض الكتب حكايةُ قول أنَّهم مكلَّفون بما عدا الجهاد دون الجهاد[2]؛ لامتناع قتالِهم أنفسَهم[3].

واعلم أن هذه المسألة إنما ذُكِرتْ على صفة المثال لأصل: وهو أنه هل حصول الشرط الشرعي شرطٌ في صحة التكليف أم لا؟ وهي مسألة مشهورة[4]. وهنا مُبَاحثتان:

**إحداهما**: أن تكليف [ص١/١٤٥] الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا إشكال فيه؛ لتمكنه من إزالة المانع والفعْلِ بعدَه[5]،

---

= ٢/١٣٢، لكن يُمنعون من إظهارهما، وكذا يُقَرُّون على نكاح المحارم فيما بينهم لاعتقادهم إباحته لكن يمنعون من إظهاره، وإظهار كل منكر، وإقرارنا لهم على هذه المنكرات لا لكونهم غير مخاطبين بتحريمها؛ بل لأن الشارع أمرنا أن نكف عما يَدينون به وإن كان باطلاً، لكن بشرط أن لا يظهروه بين المسلمين. وفي المسألة تفاصيل كثيرة انظرها في رسالة «تكليف الكفار بأحكام الشريعة الإسلامية» ص١٢١ ـ ١٣٧، للدكتور خالد بكر عابد.

(١) انظر: البحر المحيط ٢/١٣١.

(٢) قوله: «دون الجهاد» زيادة تأكيد، أي: دون الجهاد فلا يكلَّفون به.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول ص١٦٦.

(٤) انظر: المستصفى ١/٣٠٤، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٢١٠، شرح العضد على ابن الحاجب ٢/١٢، الإحكام ١/١٤٤، شرح الكوكب ١/٥٠٠.

(٥) المانع: هو الكفر. والفعل: هو الصلاة والصوم ونحوهما.

كالمُحْدِث[1]، وحصول الشرط الشرعي غير مشروط في صحة التكليف على الرأي الصحيح. أما الزكاة فقد يقال في تكليفهم بها إشكال؛ لأنَّ شرطها بعد مِلْك النصاب مُضِيُّ الحول وإنما يجب بتمامه، فإذا تَمَّ الحولُ وهو كافر فكيف[2] يكلف بزكاته، وهو لا يمكنه فِعْلها في حال الكفر ولا بعده؟ لأنه لو أسلم اشْتُرِط مُضِيُّ حولٍ مِنْ وقت إسلامه، وهذا بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها في الوقت.

وجواب هذا الإشكال: بأنه إذا تم الحول كُلِّف بإخراجها بأن يُسْلِم ويخرجها بعده؛ فالتكليف بإخراجها بعد الإسلام الآن متحقِّق، ولكنه إذا أسلم تسقط، ويكون[3] بمثابة نسخ الشيء قبل إمكان فعله[4]، وذلك جائز؛ فما كَلَّفناه بمستحيل بل بممكن.

فإن استمر على كفره كان التكليف مستمراً، وإنْ أسلم سقط. ويظهر بهذا معنى قول الأصوليين كما ستعرفه إن شاء الله تعالى: الفائدةُ تضعيف العذاب في الآخرة. ومُضِيُّ الحول ليس من شرطه الإسلام، والذي يُستأنف حَوْلُه بعد الإسلام زكاةُ الحول الثاني، أما الأول فقد استقر وجوبُه وهو متمكِّن من الإخراج[5].

---

(١) فالمانع: هو الحدث. والفعل: هو الصلاة.

(٢) في (ص)، و(ك): «كيف».

(٣) أي: سقوط الزكاة.

(٤) لأنها تسقط بمجرد الإسلام.

(٥) أي: الحول الأول استقر وجوبه على الكافر وهو قادر على إخراجه، لكن سقط عنه بمجرد الإسلام كما سبق بيانه.

وفي الزكاة ثلاثة أشياء:

الخطاب بأدائها، وهو حاصل لما بيناه[١].

**والثاني:** ثبوتها في الذمة، وهو حاصل أيضاً لا يفترق الحال بين المسلم والكافر فيه.

و[٢] **الثالث:** تعلقها بالمال، وهذا يظهر أنه في المسلم خاصَّةً دون الكافر لما ستعرفه على الأثر إن شاء الله تعالى.

فنقول: **والمباحثة الثانية:** أنَّ إطلاق الخلاف بخطاب الكفار بالفروع ربما يُتوهم منه أنَّ مَنْ يقول بتكليفهم بالفروع يقول: إن[٣] كلَّ حكمٍ ثبت في حق المسلمين ثبت في حقهم، ومن لا يقول بذلك يقول: لا يثبت في حقهم شيء من فروع الأحكام، وليس الأمر على هذا التوهم. وكَشْف الغطاء في ذلك أن الخطاب على قسمين: خطاب [ت١/٥٦] تكليف، وخطاب وضع. فخطاب التكليف بالأمر والنهي هو محل الخلاف[٤]، وليس كل تكليف أيضاً، بل ما لم[٥] نعلم اختصاصه بالمؤمنين أو ببعض المؤمنين، وإنما المراد العامة التي شَمِلهم لفظُها هل يكون الكفر مانعاً مِنْ تعلقها بهم أو لا؟

---

(١) أي: والخطاب بالأداء حاصل للكفار، لما بيّنه في المسألة من كونهم مكلفين بالفروع.

(٢) سقطت الواو من (ص).

(٣) سقطت من (ص) و(ك).

(٤) انظر: البحر المحيط ٢/١٤٢.

(٥) سقطت من (ت).

وأما خطاب الوضع فمنه ما يكون سبباً[1] لأمر أو نهي، مثل: كون الطلاق سبباً لتحريم الزوجة. قال والدي [ص١/١٤٦] أطال الله بقاه [ك/٧٧]: فهذا مِنْ محل الخلاف أيضاً، والفريقان مختلفان في أنه هل هو سبب في حقهم أيضاً[2]؟ وربما يقول المانع من التكليف هو سبب، ولكن قارنه مانع. والعبارتان وإن[3] وقع فيهما تشاجر فهو لفظي.

ومِنْ خطاب الوضع كون إتلافهم وجناياتهم[4] سبباً في الضمان[5]، وهذا ثابت في حقهم إجماعاً، بل ثبوته في حقهم أولى مِنْ ثبوته في حق الصبي، وكون وقوع العقد على الأوضاع الشرعية سبباً فيه في البيع والنكاح وغيرهما، فهذا لا نزاع فيه، وفي ترتب الأحكام الشرعية عليه في حقهم كما في حق المسلم[6]. وكذا كون الطلاق سبباً للفرقة فإن الفرقة

---

(١) في (ت)، و(ص)، و(ك): «بسبب». وهو خطأ. والصواب ما أثبته، وهو الموافق لما في (غ) لكن فيها: سبب. وهو خطأ نحوي.

(٢) يعني: المختلفون في مخاطبة الكفار بالفروع مختلفون أيضاً في طلاق الكفار، هل هو سبب في تحريم الزوجة في حقهم أم لا؟ وكذا كل سبب لحكم تكليفي هو من محل الخلاف.

(٣) في (ت)، و(غ)، و(ص): «إن».

(٤) أي: إتلافهم للأموال، وجناياتهم على النفوس وما دونها. انظر شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٢١٣.

(٥) بمعنى أن الضمان يؤخذ منهم قهراً، ولا يخاطبون بالوجوب، كما يَضْمن الصبيُّ المتلَفَ في ماله. انظر: تقريرات الشربيني على المحلي والبناني ١/٢١٣.

(٦) سبق نقل الاتفاق على أنهم مكلفون بالعقوبات والمعاملات، كما في فواتح الرحموت ١/١٢٨، وفي تيسير التحرير ٢/١٥٠. وقد نازع الزركشي في ثبوت الإجماع =

تثبت إذا قلنا بصحة أنكحتهم[1]، ومِنْ هذا القبيل الإرث والملك به، ولولا ذلك لما ساغ[2] بيعهم لِمَوَاريثهم[3]، وما يشترونه، ولا معاملتهم. وكذا صحة أنكحتهم إذا صدرت على الأوضاع الشرعية، والخلاف في ذلك لا وجه له.

قال والدي أيده الله: بل ما أظن أحداً يتحقق عنه القول بأن النكاح الصادر منهم على الأوضاع الشرعية يكون فاسداً[4]، والصحة حكم شرعي وهي ثابتة في حقهم، ومَنْ يقول بأن الصحة حكم عقلي مراده مطابقة الأمر، فهي حاصلة في حقهم؛ لمطابقة عَقْدهم الوجه المشروع. وأوضح دليلٍ على ثبوت الصحة في حقهم [غ١/٢٧] من غير نزاع أن

---

= في الإتلاف والجناية، وقال: بأن الخلاف جارٍ في الجميع. انظر: البحر المحيط ٢/١٤٣، ١٣١، حاشية البناني على المحلي ١/٢١٢.

(١) يعني: إذا قلنا بصحة أنكحتهم على أوضاع دينهم وطرائقهم في النكاح، لا على أوضاعنا الشرعية. فإذا قلنا بصحة أنكحتهم يتأتى القول بأن الطلاق سبب للفرقة، أما إذا قلنا بفساد أنكحتهم - فلا يتأتى القول بأن الطلاق سبب للفرقة؛ لأن الفرقة لا تتحقق إلا بعد صحة النكاح.

(٢) في (ص)، و(غ)، و(ك): «شاع». وفي (ت): «ساع». والمراد بها: ساغ، فالنسخة كثيراً ما تُهمِل التنقيط. وقد نقل الزركشي في البحر المحيط ٢/١٤٣ كلام السبكي دون عَزْوه إليه، وفيه: «لما ساغ».

(٣) في (ك)، و(غ): «لموارثهم». والمعنى: لما جاز بيعهم لما يرثونه.

(٤) ذهب المالكية إلى فساد أنكحة الكفار؛ لأن إسلام الزوج عندهم شرط لصحة النكاح، فإذا أسلم الكفار صح نكاحهم ترغيباً في الإسلام. انظر: الخرشي على خليل ٤/٢٤٤.

أبا حنيفة قال بها في الأنكحة، وهو صَدْرُ القائلين بعدم تكليفهم بالفروع[1]. وأما صحة البيع ونحوِه إذا جرى على الوضع[2] الشرعي فلا نَعْلم مَنْ يقول بفساده في حقهم.

ومِنْ خطاب الوضع ثبوت المالِ في ذمتهم[3] في الديون، وفي الكفارات[4] عند حصول أسبابها، ولا نزاع في ثبوت ذلك في حقهم كما ثبتت[5] في حق المسلمين[6]. وكذلك تعلق الحقوق التي يُطَالَبون بأدائها

---

(١) بَيَّن الحنفية أن مسألة عدم تكليف الكفار بالفروع ليست منقولة عن أبي حنيفة وأصحابه. قال الشيخ المطيعي: «وليست هذه المسألة منقولةً عن أبي حنيفة وأصحابه كأبي يوسف ومحمد وزفر، وإنما البخاريون استخرجوا هذه المسألة، أي: أن الكافر مكلف بالاعتقاد دون الأداء، من قول محمد في المبسوط. اهـ من مسلم الثبوت وشرحه كشف المبهم... قال الكمال بن الهمام: والمسألة ليست بمحفوظة عن المتقدمين، وإنما استنبطها مشايخ بخارى من بعض تفريعاتهم، والعراقيون: أنهم مخاطبون بالكل، وهو القول المنصور الذي تعاضده الأدلة». سلم الوصول ١/٣٧١. وانظر: تيسير التحرير ٢/١٤٩، فواتح الرحموت ١/١٣٠، أصول السرخسي ١/٧٤.

(٢) في (ك): «الوجه».

(٣) في (غ): «ذممهم».

(٤) مثل كفارة الظهار، واليمين. قال السيوطي رحمه الله تعالى في الأشباه والنظائر ص٢٥٥: «ومما يجري عليه في أحكام المسلمين: وجوب كفارة القتل، والظهار، واليمين، والصيد في الحرم، وحد الزنا والسرقة». وانظر: البحر المحيط ٢/١٤١.

(٥) في (ت): «يثبت».

(٦) هناك نزاع في ثبوت الكفارات على الكفار، والذي ذهب إليه الحنفية والمالكية عدم وجوبها عليهم. انظر: تكليف الكفار بأحكام الشريعة الإسلامية ص١٣٦، ١٥٣.

بأموالهم، مثل تعلق أروش الجنايات[1] برقاب الجناة من أرقائهم[2]، ونحو ذلك. وعكس هذا تعلق الزكاة بالمال تعلق رَهْنٍ كما قاله بعض الفقهاء، أو جناية كما قاله بعضهم، أو شركة كما هو الأصح من مذهب الشافعي[3]، فظهر أنه لا يثبت في حقهم وإنْ قلنا: إنهم مخاطبون بالزكاة؛

---

(١) قال في اللسان ٦/٢٦٣، مادة (أرش): «أرَّش بينهم: حمل بعضهم على بعض وحَرَّش، والتأريش: التحريش... وأرشت بين القوم تأريشاً: أفسدت. والأَرْش من الجراحات: ما ليس لها قدر معلوم، وقيل: هو دية الجراحات... وأروش الجنايات والجراحات جائزة لها (أي: عطية لها) عما حصل فيها من النقص، وسُمِّي أرشاً لأنه من أسباب النزاع». وانظر: المصباح المنير ١/١٥. وفي أنيس الفقهاء للقونوي ص٢٩٥: «الأَرْش: اسم للواجب على ما دون النفس. وفي المُغْرب: الأَرْش دية الجراحات، والجمع أروش». وانظر: التعريفات للجرجاني ص١١؛ القاموس الفقهي ص١٩.

(٢) يعني: لو جنى رقيق الكافر ـ فإن سيده الكافر هو المسؤول عن أداء أروش الجنايات.

(٣) المعنى: أن تعلق الزكاة بأموال الأغنياء يكون بأحد هذه التعلقات الثلاث: أ ـ فعند بعض الفقهاء تتعلق الزكاة بأموالهم مثل تَعَلُّق الرهن، تعلّق به حق المرتهِن، فكذلك الزكاة تعلّق فيها حقُّ الفقراء بمال الغني. والراهن: هو المدين الذي دفع الرهن. والمرتهن: الدائن الذي أخذ الرهن. ب ـ وعند بعض الفقهاء تتعلق الزكاة بالمال مثل تعلق أروش الجنايات، تعلق بها حقُّ المجني عليه بمال الجاني، فكذلك الزكاة تعلّق فيها حق الفقراء بمال الغني مِنْ هذا القبيل. جـ ـ وعند بعض الفقهاء وهو الأصح مِنْ مذهب الشافعي رضي الله عنه تتعلق الزكاة بالمال مثل تعلق الشركة، فالمال المشترك فيه لا يمتلكه واحد من الشركاء، بل هم مشتركون في ملكيته، فكذلك الزكاة تتعلق بمال الغني تعلق الشركة، فيشارك الفقراء الأغنياءَ بقدر الزكاة في امتلاك أموالهم. قال النووي رحمه الله تعالى: «هل تتعلق الزكاة بالعين أو بالذمة؟ فيه قولان: فإن =

لأمرين:

**أحدهما**: أن المقصود أنهم يأثمون بتركها، وليس المقصود أنها تؤخذ منهم في كفرهم، والتعلق المذكور[1] إنما يقصد به تأكُّد[2] الوجوب لأجل الأخذ؛ ليصان الواجب عن [ص١/١٤٧] الضياع، فلا معنى لإثباته في حق الكافر؛ لأنه إنْ دام على الكفر (لم تؤخذ)[3] منه، وإنْ أسلم سقطت، وما كان كذلك لا معنى للتعلق الذي هو

---

= قلنا بالعين فقولان: (**أحدهما**): أن الفقراء يصيرون شركاء لرب المال في قدر الزكاة؛ لأن الواجب يتبع المال في الصفة، فتؤخذ الصحيحة من الصِّحاح، والمريضة من المِرَاض. ولو امتنع من إخراج الزكاة أخذها الإمام من عين المال قهراً. (**والثاني**): أنها تتعلق بالمال تعلق استيثاق؛ لأنه لو كان مشتركاً لما جاز الإخراج من موضع آخر كالمُشْتَرك بين رجلين، وعلى هذا القول في كيفية الاستيثاق قولان: أحدهما: تتعلق به تعلق الدين بالرهن. والثاني: تعلق الأرش برقبة العبد الجاني؛ لأن الزكاة تسقط بتلف المال قبل التمكن، فلو قلنا: تعلقها تعلق المرهون لما سقطت. وإذا قلنا: تتعلق بالذمة فهل المال خُلْو من التعلق، أو هو رهن بها؟ فيه وجهان. قال أصحابنا: فإن قلنا: تتعلق بالعين تعلق الرهن أو الأرش فهل تتعلق بالجميع أم بقدرها فقط؟ فيه وجهان حكاهما إمام الحرمين وغيره: أصحهما بقدرها. قال الإمام: التخصيص بقدر الزكاة هو الحق الذي قاله الجمهور، وما عداه هفوة، وتظهر فائدة الخلاف في بيع مال الزكاة». المجموع ٥/٣٧٧ ـ ٣٧٨، مع اختصار وتصرف يسير، وانظر الخلاف في بيع مال الزكاة بعد وجوبها فيه في المجموع ٥/٤٦٨.

(١) أي: تعلق الزكاة بالمال الذي ذكرناه آنفاً، هل هو تعلق رهن، أو جناية، أو شركة؟

(٢) في (ص)، و(ك): «تأكيد».

(٣) في (ص): «لم يوجد». وهو خطأ.

يوثقه[١] فيه[٢]، والموجود في حق الكفار إنما هو الأمر بأدائها، وهذا مشترك بينهم وبين المسلمين، وثبوتها في الذمة قَدْرٌ زائد على ذلك قد يقال به في الكافر أيضاً، وإثبات تعلقها بالدَّيْن أمر ثالث يختص بالمسلم لا وجه للقول به في الكافر.

**الثاني**[٣]: أن المعتمد في ثبوت الشركة قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾[٤][٥]، ولا مِرْية في أن الكافر لا يدخل في ذلك، وكتاب أنس الذي كتبه له أبو بكر ﷺ وفيه: «هذه فريضة الصدقة التي فرض رسول الله ﷺ على المسلمين» وفيه: «في كل[٦] خمسٍ شاةٌ»[٧]،

---

(١) في (ت): «موثقه». وفي (ص): «تَوَثُّقه»: «تَوْثقة». والذي في البحر المحيط ١٤٤/٢: «يوثقه». وقد نقل الزركشي عن الشارح كلامه من غير عزو إليه.

(٢) أي: في الواجب. والمعنى: أن الكافر لا يدفع الزكاة في حال كفره وبعد إسلامه، وما دام حاله كذلك فلا معنى لقولنا بأن الزكاة متعلقة بماله؛ لأن المراد بالتعلق هو توثيق وتأكيد الواجب عليه، وهو لا يلزمه دفعه، فأي معنى للتعلق ودفع الزكاة لا يلزمه!

(٣) في (غ): «والثاني».

(٤) سورة التوبة: الآية ١٠٣.

(٥) أي: دليل شركة الفقراء للأغنياء في أموالهم بقدر الزكاة هو هذه الآية، التي تأمر بأخذ الصدقة من أموال الأغنياء لتكون للفقراء، فقَدْر الزكاة من مال الغني حق للفقير، فأصبح شريكاً له في ماله.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) أخرجه البخاري ٥٢٥/٢، في كتاب الزكاة، باب العرض في الزكاة، حديث رقم ١٣٨٠. وفي باب لا يُجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع ٥٢٦/٢، رقم ١٣٨٢. وفي باب ما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بينهما بالسوية ٥٢٦/٢، رقم =

ولا يلزم من إثبات هذا التعلق في حق المسلمين إثباته في حق الكافرين؛ لظهور[1] الفرق على ما قدمناه. ولا شك أن الأدلة الواردة في أحكام الشريعة منها ما يتناول لفظُه الكفار مثل: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ﴾[2] ونحوه، فيتعلق بهم حكمُه على القول بتكليفهم بالفروع، ومنها ما لا يشملهم لفظه كما ذكرناه من الآية والحديث، وكالآيات التي فيها ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾[3] ونحوه، فلا يتناولهم لفظاً. قال والدي أطال الله بقاه: ولا يثبت حكمها لهم وإنْ قلنا: إنهم مخاطبون بالفروع ـ إلا بدليل منفصل، أو تبيين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم، والاكتفاء بعموم الشريعة لهم ولغيرهم، وأما حيث يظهر الفرق، أو يمكن معنى غير شامل لهم فلا يقال بثبوت ذلك الحكم لهم؛ لأنه يكون إثبات حكم بغير دليل، والتعلق قدر زائد على الوجوب، (فلا يثبت)[4] في حقهم بغير دليل ولا معنى.

---

= الحديث ١٣٨٣، وباب مَن بلغت عنده صدقة بنت مخاض وليست عنده ٢/٥٢٧، رقم ١٣٨٥. وانظر الأرقام ١٣٨٦، ١٣٨٧، ٢٣٥٥، ٦٥٥٥. وأخرجه أبو داود ٢/٢١٤ ـ ٢٢٤، في الزكاة، باب في زكاة السائمة، حديث رقم ١٥٦٧. وأخرجه النسائي ٥/١٨ ـ ٢٣، في الزكاة، باب زكاة الإبل، حديث رقم ٢٤٤٧. وابن ماجه ١/٥٧٥، في الزكاة، باب إذا أخذ المصدق سناً دون سن أو فوق سن، حديث رقم ١٨٠٠، من حديث ثمامة بن عبد الله بن أنس عند جده أنس أن أبا بكر كتب له فريضة الصدقة.. إلخ.

(١) في (ت): «بظهور».

(٢) سورة البقرة: الآية ٢١.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٠٤.

(٤) في (ص): «فلا نثبته».

ومِنْ خطاب الوضع كون الزنا سبباً لوجوب الحد، وذلك ثابت في حقهم، ولذلك رجم النبي ﷺ اليهوديين[1]، ولا يحسن القول ببناء ذلك على تكليفهم بالفروع، فإنه كيف يقال بإسقاط الإثم عنهم فيما يعتقدون تحريمه؛ لكفرهم[2]! وهذا في الكتابي الذي يَعتقد شرعاً، أما من لا يَعتقد

---

(١) أخرجه البخاري في عدة مواضع، منها ١/٤٤٦، كتاب الجنائز، باب الصلاة على الجنائز بالمُصَلَّى والمسجد، حديث رقم ١٢٦٤. وفي كتاب المحاربين، باب أحكام أهل الذمة ٦/٢٥١٠، حديث رقم ٦٤٥٠. وانظر الأرقام الآتية: ٣٤٣٦، ٤٢٨٠، ٦٤٣٣، ٦٩٠١، ٧١٠٤. وأخرجه مسلم في صحيحه ٣/١٣٢٦، كتاب الحدود، باب رجم اليهود أهل الذمة في الزنى رقم ١٦٩٩. وأبو داود ٤/٥٩٣ ـ ٥٩٥، في كتاب الحدود، باب في رجم اليهوديين، رقم ٤٤٤٦. والترمذي ٤/٣٤، في كتاب الحدود، باب ما جاء في رجم أهل الكتاب، رقم ١٤٣٦. وابن ماجه ٢/٨٥٤، في كتاب الحدود، باب رجم اليهودي واليهودية، رقم ٢٥٥٦.

وفي الباب عن ابن عمر، والبراء، وجابر، وابن أبي أوفى، وعبد الله بن الحارث بن جُزْء، وابن عباس، رضي الله عنهم جميعاً.

(٢) قوله: «لكفرهم» متعلّق بقوله: «بإسقاط الإثم عنهم». والمعنى: أنه لا يحسن بناء مسألة وجوب الحد عليهم بسبب الزنا على مسألة تكليف الكفار بالفروع؛ لأن هذا الخلاف إنما يكون في أحكام ديننا التي لا يعتقدونها ولا يدينون بها، أما إذا كانوا يعتقدون ما نعتقده ويدينون به فهم مكلفون به بمقتضى دينهم الموافق لديننا، فكيف يحصل بعد ذلك خلاف في هذا، ويقول مانعُ تكليفِهم بأن الإثم ساقط عنهم لكونهم كفاراً! الأظهر أن هذه الصورة خارجة عن محل النزاع. هذا ما يدل عليه كلام الشارح رحمه الله تعالى. وقد ذهب المالكية إلى عدم إقامة حد الزنا على الذمي، بل يُرد إلى أهل دينه، لكن يُمنع من إظهاره ويُعاقب إذا أعلنه، وإذا اختاروا أن يَحكم حاكمُنا بينهم حَكَم بحكم الإسلام، لكن لا يقام حد الرجم عليه؛ لأن النكاح في الشرك لا يُحَصِّن عند المالكية؛ لفساد أنكحتهم عندهم، فالإحصان لا يكون إلا =

شيئاً فيجري الخلاف في تعلق [ك/٧٨] التحريم به في جميع المحرمات. وقد قال الأستاذ أبو إسحاق في أصوله: «لا خلاف أن خطاب الزواجر من الزنا والقذف يتوجه [ص١/١٤٨] عليهم كما هو على المسلمين، ونَصَّ الشافعي ﷺ على أن حد الزنا لا يسقط بالإسلام»[1]. فانظر هذه المواضع وتأملها ونَزِّل كلام العلماء عليها، (ولا يظنن)[2] الظان مخالفة ما ذكرناه لعبارات الأصوليين؛ لأنهم إنما قالوا: التكليف بالفروع، فلا يرد خطاب الوضع عليهم (والله أعلم)[3].

**قال: (لنا: أن الآية الآمرة بالعبادة تتناولهم، والكفرُ غيرُ مانع؛ لإمكان إزالته. وأيضاً: الآيات المُوعدة بترك الفروع كثيرة مثل: ﴿وَوَيْلٌ**

---

= في نكاحٍ صحيح ومن شروطه عندهم الإسلام. انظر: الكافي لابن عبد البر ١٠٦٨/٢، ١٠٧٣، بداية المجتهد ٤٣٥/٢، المدونة ٢١١/٦، ٢٧١.

(١) يعني: إذا زنا الكافر ثم أسلم، فإن الإسلام لا يُسقط حدَّ الزنا. لكن في الأشباه والنظائر للسيوطي ص٢٥٥: «ولو زنا ثم أسلم، فعن نَصٍّ الشافعي أن حد الزنا يسقط عنه بالإسلام». وكذا في التمهيد للإسنوي ص١٢٨. قال الزركشي في البحر المحيط ١٤١/٢: «وأما حدود الله تعالى: فنص الشافعي في «الأم» على أن الذمي إذا زنى ثم أسلم لا يسقط عنه الحد. وأما ما وقع في «الروضة» من سقوط الحد والتعزير عنه عن نص الشافعي، وأنّ ابن المنذر نقله في «الإشراف» - فقد راجعت كلام ابن المنذر فوجدته نسبه لقوله إذ هو بالعراق، فهو قديم قطعاً، ونصُّ الأم جديد، فحصل في المسألة قولان، حكاهما الدارمي في «الاستذكار» وجهين».

(٢) في (ت) و(ك): «ولا يظن».

(٣) سقطت من (ص).

لِلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لاَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾[1][2]. **وأيضاً: فإنهم[3] كُلِّفوا بالنواهي؛ لوجوب حد الزنا عليهم، فيكونون مكلفين بالأوامر[4] قياساً)**.

استُدِلَّ على المختار بأوجه:

**الأول**: أن المقتضي لتناول الكفار قائمٌ مثل: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾[5] وغيرها، والكفر لا يمنع من التناول؛ للتمكن من إزالته، فأشبه الحدَثَ المانعَ من الصلاة، إذ كل منهما مانع ممكِن الزوال، وما قال أحد من المسلمين: إنَّ المُحْدِث لا يكلَّف بالصلاة ـ حتى نبغ أبو هاشم[6] وقال مُنْكَراً من القول وزوراً.

قلت: والاستدلال بنحو: ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ﴾ مستقيم، وأما ما حُكي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: «كل ما جاء في القرآن ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ﴾ فالمراد المؤمنون» ـ فلم يصح عنه.

---

(١) في (غ)، و(ك): «فويل للمشركين».

(٢) سورة فصلت: الآيتان ٦، ٧.

(٣) في (ت): «إنهم».

(٤) في (ص)، و(غ)، و(ك): «بالأمر». وهو غير مناسب.

(٥) سورة البقرة: الآية ٢١.

(٦) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي عليٍّ محمد بن عبد الوهَّاب الجبائيّ المعتزليّ، من كبار الأذكياء. ولد سنة ٢٤٧هـ. كان خبيراً بعلم الكلام، قويَّ العارضة، له من الكتب: الجامع الكبير، الجامع الصغير، العَرَض، وغيرها. توفي سنة ٣٢١هـ.
انظر: وفيات ٣/١٨٣، سير ١٥/٦٣، الفتح المبين ١/١٧٢.

**الثاني**: أن الآيات الموعِدة بترك الفروع مثل قوله تعالى: ﴿وَوَيلٌ[1] لِلْمُشْرِكِينَ * الَّذِينَ لاَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾[2] ومثل [ت١/٥٧] قوله: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ * قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾[3] ـ دلت[4] على أنهم كُلِّفوا ببعض الفروع، فيكونون مكلَّفين بالباقي؛ إذ لا قائل بالفرق، أو بالقياس.

**الثالث**: وهو دليلٌ على من فَصَّل وقال: تتناولهم المناهي دون الأوامر. ولك أن تجعله دليلاً على الفريقين، وبه يُشعر إيرادُ المصنف[5]؛ حيث استدل لتناول النهي، ولو جعله دليلاً[6] على من وافق في النهي لم يحتج إلى الاستدلال.

وتقريره[7]: أنَّ الدليل على [غ١/٢٨] أن النهي يتناولهم وجوبُ حَدِّ الزنا عليهم، فيُلحقَ به الأمر بجامع مطلق الطلب.

فإن قلت: لا نسلم أنه[8] يتناول الكافرَ النهيُ ولا يَرِد وجوبُ حد

---

(١) في المخطوطات: «فويل». وهو خطأ.

(٢) سورة فصلت: ٦، ٧.

(٣) سورة المدثر: ٤٢، ٤٣.

(٤) في (غ)، و(ك): «دلَّ».

(٥) أي: أن المصنف أورد هذا الدليل للردِّ على مَنْ فَصَّل وفَرَّق بين الأوامر والنواهي، وعلى مَنْ منع التكليف فيهما.

(٦) سقطت من (ت).

(٧) أي: وتقرير هذا الدليل.

(٨) في (ص): «بأنه».

الزنا؛ لأنه التزم أحكامنا بعقد الجزية (أو غيرها)[1]؛ ولذلك لا نُحِدُّ الحربي. قلت: الالتزام بمجرده لا يُوجب الحد.

فإن قلت: قال أبو عبد الله بن خوَيْز مِنداد[2] المالكي: «إنهم إنما يُقْطعون في السرقة، ويُقتلون في الحِرَابة من باب الدفع، فهو تعزير لا حَدٌّ؛ لأن الحدودَ كفاراتٌ لأهلها وليست هذه كفارات»[3]، ومقتضى ذلك أن لا يجب حدُّ الزنا؛ لما ذكره.

قلت: مقالته هذه فاسدة؛ فإن الحدود إنما تكون كفارةً لأهلها إذا كانوا مُسْلمين كما صَرَّح به الشافعي رضوان الله عليه، والكافر ليس من أهل الأجر ولا الثواب ولا الطُّهْرة، وإنما هي في حقه كالديون اللازمة؛ ولذلك نُلْزِمه بكفارة الظهار ونحوها ولا يزول عنه بها إثم[4].

---

(١) في (ت): «وغيرها». والمراد بغير الجزية هو عَقْد الأمان الذي يدخل به الكافر ديار الإسلام لمدة محدودة. انظر: بدائع الصنائع ١٠٩/٧.

(٢) هو محمد بن أحمد بن علي بن إسحاق بن خُوَيْز مِنْداد، أبو عبد الله. قال ابن حجر رحمه الله: «وعنده شواذ عن مالك، واختيارات وتأويلات لم يُعَرِّج عليها حُذّاق المذهب، كقوله: إنَّ العبيد لا يدخلون في خطاب الأحرار، وإنَّ خبر الواحد مفيد العلم، وإنه لا يعتق على الرجل سوى الآباء والأبناء، وقد تكلم فيه أبو الوليد الباجي، ولم يكن بالجيد النظر، ولا بالقوي في الفقه... وطعن ابن عبد البر فيه أيضاً، وكان في أواخر المائة الرابعة». انظر: الديباج المذهب ٢٢٩/٢، لسان الميزان ٢٩١/٥.

(٣) انظر مقولته في البحر المحيط ١٢٨/٢.

(٤) يعني: لو ظاهر الكافر مِنْ زوجته ـ فإنا نُلْزمه بالكفارة ليستبيح زوجته، ولكن لا يرتفع إثم الظهار عنه بالكفارة، لأنها ليست بكفارة في حقه، بل هي سبب يستبيح به زوجته.

**قال: (قيل: الانتهاء أبداً ممكن[1] دون الامتثال. وأجيب: بأن مجرد الفعل والترك لا يكفي فاستويا، وفيه نظر. قيل: لا يصح مع الكفر ولا قضاءَ بعده. قلنا: الفائدة تضعيف العذاب).**

لَمَّا قاس الأمر على النهي بالجامع الذي بيَّنه ـ اعترض الخصم وزعم ثبوت الفرق من جهة أن النهي من باب التروك، فلا يحتاج إلى النية، بخلاف الأمر، وإذن يمكن الكافر[2] الانتهاء عن المنهيات مع كفره، ولا يمكنه الإتيان بالمأمورات.

وأجيب عن هذا الاعتراض: بأنك إنْ عَنَيْتَ بقولك: يُمكنه الانتهاء عن المنهيات: أنه يتمكن من تركها من غير اعتبار النية ـ فكذلك المأمورات. وإن عَنَيْت: أنه يتمكن[3] (من الانتهاء)[4] عن المنهي لغرضِ امتثالِ قولِ الشرع ـ فهذا حالة الكفر متعذِّر، فاستوى المأمور والمنهي في أن الإتيان بهما من حيث الصورة غير متوقف على الإيمان، والإتيان بهما لغرض الامتثال متوقف على الإيمان؛ فبطل الفرق.

قال صاحب الكتاب: وفي هذا الجواب نظر. ووَجْهه: أن المكلَّف إذا ترك المنهي عنه سقط عنه العقاب وإن لم يَنْو، بخلاف المأمور به فإنه لا يحصل الأجر إذا لم ينو.

---

(١) في (غ)، و(ك): «يمكن».

(٢) في (ك): «للكافر».

(٣) في (ص)، و(ك)، و(غ): «متمكن».

(٤) سقطت من (ت).

واحتج مَنْ قال بعدم تكليف الكفار بالفروع [ص١/١٤٩]: بأنها لو وجبت عليهم لكانت إما في حال الكفر أو بعده، والأول باطل؛ لامتناع الإتيان بها في تلك الحالة، وكذلك [ك/٧٩] الثاني؛ لإجماعنا على أن الكافر إذا أسلم لا يؤمر بالقضاء، لقوله عليه السلام: «الإسلام يَجُبُّ ما قبله»[1].

وأجاب المصنف: بأن فائدة قولنا: إنهم مكلَّفون بالفروع ـ تضعيفُ العذاب عليهم يوم القيامة.

ولقائل أن يقول: التعذيب في الآخرة متوقف على سبق التكليف لا محالة، ويعود الكلام إلى أن التكليف بها إما في حالة الكفر أو بعده. بل الجواب أنا نقول: هو مكلف بإيقاع ذلك بأن يُسْلم ويُوقع، وأما قوله ﷺ: «الإسلام يَجُبُّ ما قبله» ـ فحجةٌ لنا؛ لأن قوله: «يَجُبُّ»[2] يقتضي سبق التكليف به، ولكن يسقط ترغيباً في الإسلام. ومن الدلائل الواضحة على أن الكافر مكلّف بالفروع مطلقاً[3] ولم أرَ مَنْ ذكره ـ قولُه تعالى: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ زِدْنَاهُمْ عَذَابًا فَوْقَ الْعَذَابِ بِمَا كَانُوا يُفْسِدُونَ﴾[4] إذْ لا يمتري الفهمُ في أن زيادة هذا العذاب إنما هو بالإفساد الذي هو قَدْرٌ زائدٌ على الكفر، إما الصَدُّ أو غيره. وأما قول الأصوليين:

---

(١) أخرجه أحمد في المسند ٤/٢٠٥، ومسلم في صحيحه ١/١١٢، كتاب الإيمان، باب كون الإسلام يهدم ما قبله وكذا الهجرة والحج، رقم ١٢١.

(٢) سقطت من (ت).

(٣) سقطت من (غ).

(٤) سورة النحل: الآية ٨٨.

الفائدة تضعيف العذاب في الآخرة - فصحيح، ولم يريدوا أنه لا تظهر فائدة الخلاف إلا في الآخرة، وإنْ أفهمتْه عبارةُ طوائفَ منهم، فينبغي أن يُخصص كلامهم، ويُعْلَم أنه جواب عما أُلْزِم به الخصوم في فروعٍ خاصة لا تظهر فائدةُ الخلاف[1] فيها، كالزكاة ونحوها. وقد فَرَّع الأصحاب على الخلاف الأصولي مسائلَ عديدة.

واعلم أنَّ الأقوالَ الثلاثةَ في خطاب الكفار[2] بالفروع أوجهٌ[3] للأصحاب، حكاها النووي في أوائل الصلاة من[4] «شرح المهذب»[5]، وسبقه الشيخ أبو إسحاق في «شرح اللمع»[6]، فوضح وجْهُ اختلافهم (في المسائل التي بنوها حسب اختلافهم)[7] في الأصول.

منها: ذهب الأستاذ أبو إسحاق إلى أنه يجب على الحربي ضمانُ النفس والمال، تخريجاً من أن الكفار مخاطبون بالفروع، وعَزَى هذا إلى المزني في «المنثور»[8].

ومنها: إذا اغتسلت الذميّة لتَحِلَّ لِمَنْ يَحِلُّ له وطؤها من

---

(١) في (ص): «للخلاف».

(٢) في (غ)، و(ك): «الكافر».

(٣) قوله: «أوجه» خبر أن.

(٤) في (ك): «في».

(٥) انظر: المجموع ٣/٤.

(٦) انظر: شرح اللمع ١/٢٧٧.

(٧) سقطت من (ت).

(٨) انظر: التمهيد للإسنوي ص١٣٠، البحر المحيط ٢/١٣١، ١٤٣.

المسلمين[1] ـ فهل يجب عليها إعادة الغُسْل إذا أسلمت؟ فيه وجهان[2].

وفَرَّق إمام الحرمين بين هذه، وبين ما لو وَجَب على الذمي كفارة فأخرجها ثم أسلم ـ لا يجب عليه الإعادة قطعاً [ص١/١٥٠]؛ لأن[3] الكفَّارة إنما تكون بالمال (ولا تخلو)[4] الكفارة عن قصد شرعي من إطعامِ محتاج، أو كسوة عار، أو تخليصِ رقبةٍ عن قَيْدِ رقٍّ، وهذه المصلحة لا تختلف باختلاف أحوال فاعليها، فإذا وُجدت لا حاجة إلى إعادتها، بخلاف ما تُعبِّد به في حقِّ الشخص نفسه، كمسألتنا وكالصوم.

ومنها: لو اغتسل الكافر عن جنابة أو توضأ أو تيمم ثم أسلم فالمذهب الصحيح وجوب الإعادة[5]، والثالث الفرق بين الوضوء والغسل[6].

ومنها: هل يمكث[7] الكافر الجنب في المسجد؟ فيه وجهان[8].

ومنها: هل [غ١/٢٩] يُؤخذ في الجزية، وفي ثمن الشِّقْص المشفوع ـ مما تيقنا أنه من ثمن الخمر؟ المذهب أنا لا نأخذه، وفيه وجه[9].

---

(١) كزوج أو سيد.

(٢) انظر: المجموع ٢/١٥٢ ـ ١٥٣.

(٣) في (غ)، و(ك): «بأن».

(٤) سقطت من (ت).

(٥) انظر: البحر المحيط ٢/١٣٨،المجموع ٢/١٥٣.

(٦) يعني: والمذهب الثاني: أنه لا تجب الإعادة.

(٧) في (غ)، و(ك): «يلبث».

(٨) انظر: البحر المحيط ٢/١٣٩، التمهيد ص١٣٢، قال السيوطي في الأشباه والنظائر ص٢٥٤: «ولا يمنع من المكث في المسجد جنباً، بخلافه حائضاً».

(٩) انظر: التمهيد ص١٣١، الأشباه والنظائر للشارح ٢/١٠١، ١/٣٩٠.

ومنها: التصرف في الخمر حرام عليهم عندنا، خلافاً لأبي حنيفة، وصَرَّح في «التَّتِمَّة»[1] ببناء المسألة على الأصل المذكور[2].

فإن قلت: لِمَ لا جَرَى فيها خلافٌ مذهبيٌّ؟ قلت: شفاء الغليل في ذلك من وظائف كتابنا «الأشباه والنظائر» فعليك به.

ومنها: إذا دخل الكافرُ الحَرَم وقتل صيداً لزمه الضمان، وقال في «المهذب»: يحتمل أن لا يلزمه[3].

**خاتمة**[4]:

قول المصنف وغيره: الفائدة تضعيف العذاب ـ قد يُفْهِم أنَّ الخلاف في تكليفهم بالفروع يختص بما يترتب عليه حرج من مأمور ومنهي، ويقتضي أن الإباحة لا تتعلق بهم[5]، لا سيما على قول[6]: إنها ليست من التكليف. والظاهر تعلق الإباحة بهم فيما هو مباح، قال والدي (أطال الله

---

(١) كتاب «التتمة» لعبد الرحمن بن مأمون النيسابوري المتولِّي الشافعي، وكتابه هذا تَمَّمَ به «الإبانة» لشيخه أبي القاسم الفُورانيّ، فعاجلته المنية عن تكميله، وانتهى فيه إلى الحدود.
انظر: سير ١٨/٥٨٥، الطبقات الكبرى ٥/١٠٧.

(٢) وهو تكليفهم بالفروع. انظر: الأشباه والنظائر للشارح ٢/١٠٢.

(٣) انظر: المجموع ٧/٤٤٦. وعبارة الشيرازي: «ويحتمل عندي أنه لا ضمان عليه». قال النووي: «المشهور في المذهب وجوب الجزاء عليه».

(٤) في (ت): «فائدة».

(٥) أي: بالكفار.

(٦) في (ص)، و(ك): «قولنا».

عمره)[1] وقد يقال: إنَّ إقدامَهم على المباح وهُمْ غيرُ مستندين فيه إلى الشرع الذي يجب عليهم اتباعه - حرام[2]؛ لقيام الإجماع على أن المكلف لا يحل له الإقدام على فعلٍ حتى يعلم حكم الله فيه[3]، فإنْ[4] صح هذا فَهُمْ آثمون على جملة أفعالهم، وهذا البحث عام في الكتابيِّين والمشركين[5]. قال والدي: وهو مما لم أره لغيري [ت ١/٥٨]، وفيه عندي توقف[6]، ولا ينافي القولُ به الحكمَ بصحة أنكحتهم ومعاملاتهم؛ لأن أثرها في الدنيا، والمقصود عقابهم في الآخرة[7].

---

(١) سقطت من (ص).

(٢) قوله: حرام، خبر «إن».

(٣) انظر: البحر المحيط ١/٢٢٣، وفيه استشكال البعض لهذا الإجماع؛ للتصريح بالبراءة الأصلية.

(٤) في (ك): «فلئن».

(٥) قال الزركشي في البحر ٢/١٤٢ بعد أن نقل كلام الشارح من غير عزو إليه: «ومقتضى هذا البحث أن يأثموا في جميع أفعالهم حتى يؤمنوا، وفي كلام الشافعي عن بعض أهل العلم ما يشهد له».

(٦) لم يجزم الإمام تقي الدين بالحكم، بل علّقه على صحة الإجماع.

(٧) انظر مسألة تكليف الكفار بالفروع في: المحصول ١/ق٢/٣٩٩، التحصيل ١/٣٢١، الحاصل ١/٤٧٣، المستصفى ١/٣٠٤، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٢١٠، الإحكام ١/١٤٤، البحر المحيط ٢/١٢٤، نهاية السول ١/٣٦٩، السراج الوهاج ١/٢٢٤، شرح تنقيح الفصول ص١٦٢، بيان المختصر ١/٤٢٣، تيسير التحرير ٢/١٤٨، فواتح الرحموت ١/١٢٨، أصول السرخسي ١/٧٣، شرح الكوكب ١/٥٠٠، شرح مختصر الروضة ٢/٢٠٠.

**قال: (الثالثة: امتثال الأمر يُوجب الإجزاء؛ لأنه إن بقي متعلقاً**[1] [ك/٨٠] **به فيكون أمراً بتحصيل الحاصل، أو بغيره فلم**[2] **يمتثل بالكلية. وقال**[3] **أبو هاشم: لا يوجبه، كما لا يوجب النهيُ الفسادَ. والجوابُ: طلب الجامع ثم الفرق).**

إتيان المكلف بالمأمور به على الوجه المشروع [ص١/١٥١] مُوجِب للإجزاء عند الجمهور، وخالفهم أبو هاشم وعبد الجبار.

وحجة الجمهور: أنه لو لم يكن الامتثال موجِباً للإجزاء ـ لكان الأمر بعد الامتثال مقتضياً إما لذلك المأتي به، ويلزم تحصيلُ الحاصل، أو لغيره ويلزم أن لا يكون الإتيان بتمام المأمور به بل ببعضه، والفرض خلافه[4].

واعلم أن الإجزاء له تفسيران:

**أحدهما**: سقوط التعبد به، وهو الذي اختاره المصنف في أوائل الكتاب.

---

(١) في (غ): «معلقاً».

(٢) في (ت)، و(ص): «لم».

(٣) في (ص) و(ك)، و(غ): «قال».

(٤) المعنى: لو لم يكن الامتثال موجباً للإجزاء ـ لكان الأمر بعد الامتثال مقتضياً لأحد أمرين: إما لذلك الفعل الذي امتثله، فأَمْرُه به بعد فِعْله تحصيل حاصل، أو لغير ذلك الفعل، فيلزم على هذا أن يكون ما فَعَله أولاً ليس امتثالاً لجميع المأمور به، بل امتثال للبعض، وهذا يخالف فَرْض المسألة، إذ المسألة مفروضة أنه امتثل جميع المأمور به، ولم يُجزئه ذلك، فأُمِر بعد الامتثال. فثبت بهذا أن الامتثال موجب للإجزاء، وإلا لزم منه أمران باطلان.

**والثاني:** سقوط القضاء، وقد ضعفه ثَمَّ.

والخلاف في هذه المسألة إنما هو مبني على تفسيره بسقوط القضاء، أما إذا فُسِّر بما اختاره المصنف فامتثال الأمر يكون محصِّلاً للإجزاء من غير خلاف، وإنما خالف أبو هاشم وأتباعه إذا بُني على ذلك التفسير، فقالوا: (لا يمتنع)[1] الأمر بالقضاء أيضاً مع فعله. فحاصل ما يقوله أبو هاشم أنه[2] لا يدل على الإجزاء، وإنما الإجزاء مستفاد مِنْ عدم دليل يدل على وجوب الإعادة. ولا خلاف بين أبي هاشم وغيره في براءة الذمة عند الإتيان بالمأمور به.

وقد شَبَّه القرافي هذا الخلاف بالخلاف في مفهوم الشرط[3]، كما إذا قال: إنْ دخلتَ الدار فأنتَ حرٌّ. فمَنْ قال: لا مفهومَ للشرط ـ قال عدمُ عتقه ما لم يأتِ بالمشروط مستفادٌ من الملك السابق. ومن قال: له مفهوم - قال: هو مستفاد من ذلك، ومن مفهوم الشرط[4] أيضاً. وكذلك الخلاف الذي هنا.

وإذا عرفتَ ذلك عَلِمتَ أن أبا هاشم لا يقول ببقاء شغل الذمة بعد الفعل؛ لأن[5] الأمر بمجرده لا يدل عليه، وحينئذ فدليل المصنف عليه دليل

---

(١) في (ت): «لا يمنع».

(٢) أي: فعل المأمور به.

(٣) انظر: نفائس الأصول ٤/١٥٩٤.

(٤) سقطت من (ت).

(٥) في (ت)، و(غ)، و(ك): «بل إن».

في[1] محل الوفاق لا معترض به عليه[2]. وهذا هو التحرير في نقل مذهب أبي هاشم، وكذلك نطق به جماعة منهم الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد في «شرح العنوان».

واحتج أبو هاشم على مذهبه: بأن النهي لا يدل على الفساد بدليل البيع وقت النداء، فكذلك الأمر لا يدل على الإجزاء.

وإليه الإشارة بقوله: «**لا يوجبه**»، أي: لا يوجب الأمرُ الإجزاءَ، كما لا يوجب النهيُ الفساد.

والجواب: أولاً: طلب الجامع بين المَقِيس والمَقِيس عليه، وهو الأمر والنهي.

فإن أتى به بأن قال: الجامع أن كلاً منهما طلبٌ لا إشعار له بذلك، أو أنهما متضادان، والشيء محمولٌ على ضده [ص١٥٢/١] كما هو محمول على مثله ـ أجبنا ثانياً: بالفرق: وهو أن مقتضى الأمر الإتيان بالمأمور به، فلو لم يكن موجباً للإجزاء لم يكن للأمر فائدة؛ لأنه حينئذ

---

(١) في (ت)، و(ص)، و(غ): «من».

(٢) أي: على أبي هاشم. والمعنى: أن المصنف اعترض على أبي هاشم بأنَّ قوله: إن الامتثال لا يوجب الإجزاء، يلزم منه شُغْل الذمة بعد الامتثال، وهذا لا يقوله أبو هاشم، بل هو يوافق على عدم شغل الذمة بعد الامتثال، لكنه يقول بأن الامتثال لا يُسقط القضاء. فكأن المصنف بنى المسألة على ما اختاره من معنى الإجزاء: وهو سقوط التعبد، وهذا المعنى لا يخالف فيه أبو هاشم؛ لأنه يقول بلازمه وهو عدم شغل الذمة، لكن المسألة مبنية على المعنى الثاني للإجزاء: وهو سقوط القضاء، وهو الذي لا يقول به أبو هاشم؛ لأن الامتثال لا يسقط القضاء.

يكون كأنه قال: افعل هذا، وإذا فعلت فكأنك لم تفعل، بخلاف النهي فإن مقتضاه الانكفاف عن المنهي[1]، وقد يكون الانكفاف بحكم[2] آخر، كالنهي عن البيع وقت النداء مع مجامعته للصحة؛ ولهذا يصح أن يقال: لا تفعل هذا، وإن فعلته يكون فِعْلُكَ صحيحاً.

فإن قلت: الحاج[3] إذا أفسد حجه فهو مأمور بالمضي في فاسد الحج، وإذا مضى فيه كما أُمر لزمه في مستقبل الزمان افتتاحُ حجٍّ صحيحٍ، ولم يقع إذن مُضِيِّه مجزئاً وإنْ كان مأموراً به.

قلت: قال إمام الحرمين: «هذا قول مَنْ يَتَلقَّى الحقائق في الأصول مِنْ خيالاتٍ في[4] مضطرب الظنون المتعلقة بالفروع، فنقول: إنْ كان [غ١/٣٠] ما خاض أولاً (حَجًّا مفروضاً)[5] ـ فالخطاب بإيقاع حج صحيح قائم، والإفساد مناف لحق الامتثال، وليس المُضِيُّ[6] في الفاسد

(١) في (ك): «المنهي عنه».

(٢) في (ك): «لحكم».

(٣) في (ت): «الجامع».

(٤) في (ت)، و(غ)، و(ك): «من».

(٥) في البرهان ١/٢٥٦: «حجاً صحيحاً مفروضاً». وهذا خطأ؛ لأنه سيقول بعده: «فالخطاب بإيقاع حج صحيح قائم». فكيف يكون الخطاب بإيقاعِ حجٍ صحيح قائم، وما خاض أولاً صحيح! وقد أشار المحقق إلى نسخة ليس فيها «صحيحاً» وهي الصحيحة.

(٦) في (ت)، و(ص)، و(غ)، و(ك): «المقتضى». وهو خطأ، والصواب ما أثبته، وهو الموجود في البرهان ١/٢٥٦.

مُقْتضى الأمرِ بالحج الصحيح، وإنما هو مُتَلقًّى من أمر جديد يختص بالحج، فيثبت الجريان في الفاسد بأمرٍ جديد، وبقيَ على المفسِد حقُّ القيام بالأمر الأول. وإنْ كان الحج تطوعاً فيجب القضاء على المفسِد بأمر جديد، وليس ذلك من مقتضى الأمر بالمضي» قال: «وهذا لا غموض فيه. وقد يعتاص[1] على الفقيه الفرق بين الفساد والفوات والتحلل بِعُذْر[2] الإحصار، وحظُّ الأصولي من[3] هذه المسائل تقديرُ أمرٍ جديد في كل ما لا يُتلقى من[4] الأمر الأول، وهذا ليس بالعَسِر[5]، بل هو مقطوع به»[6].

والله أعلم (وبه التوفيق)[7][8].

---

(١) في (ت)، و(ص)، و(ك)، و(غ): «يتعارض». والمثبت من البرهان.

(٢) في (ت)، و(ص)، و(ك)، و(غ): «بعد»، والمثبت من البرهان.

(٣) في (ك): «في».

(٤) في (ك): «في».

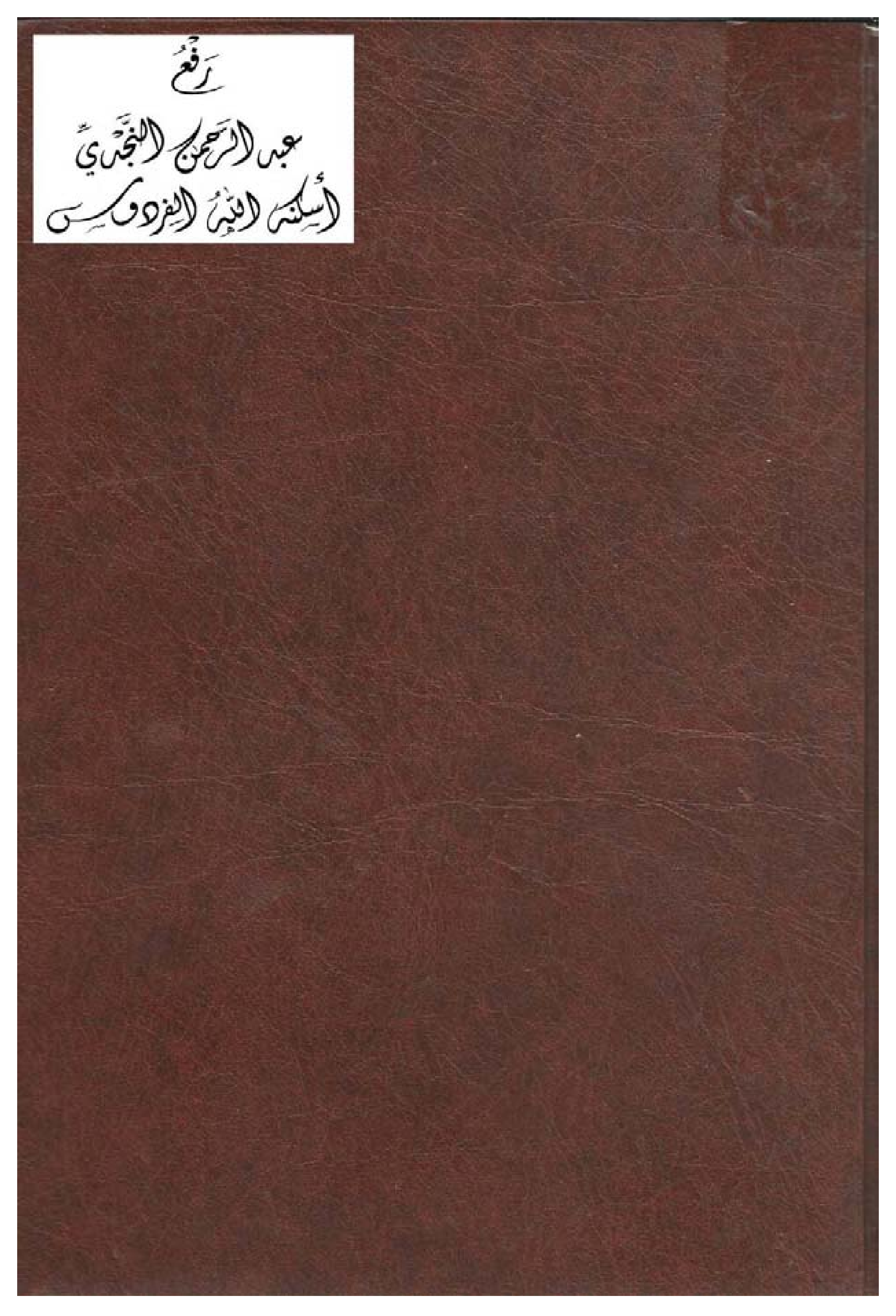
(٥) في (ت): «بالعسير».

(٦) البرهان ١/٢٥٦.

(٧) لم ترد في (ت)، و(غ).

(٨) انظر المسألة في: المحصول ١/ق٤١٤/٢، التحصيل ١/٣٢٤، الحاصل ١/٤٧٥، نهاية السول ١/٣٨٣، السراج الوهاج ١/٢٣٠، الإحكام ١/١٧٥، شرح المحلي على جمع الجوامع ١/٣٨٣، شرح تنقيح الفصول ص١٣٣، بيان المختصر ٢/٦٨، البحر المحيط ٣/٣٣٨، المعتمد ١/٩٠، مناهج العقول ١/١٥٨.

# فهرس المحتويات


رفع
عبد الرحمن النجدي
أسكنه الله الفردوس